الطبعة الثانية
خلال أربعة أشهر

مختصر
مقدمة ابن خلدون

مع المحافظة على جميع الأفكار
الحضارية والإجتماعية والإقتصادية والتربوية



اختصار وتعليق

د./ عبدالمحسن بن أحمد العصيمي

مع إضافة أكثر من 700 شرح وتعليق بالهوامش
وببلوغرافيا جميع المؤلفات عن ابن خلدون

العلامة / عبدالرحمن ابن خلدون:

أهم واشهر شخصية اجتماعية عربية، ولد في اول رمضان سنة 732هـ، الموافق 27 آيار (مايو) 1332م، في تونس.

ويعتبر من أكثر العلماء نبوغاً وعبقرية درس علوم عصره، وعمل بمختلف المناصب السلطانية والوزارة والسفارة ثم تفرغ للعلم والقضاء. وتوفي في القاهرة في السادس والعشرين من رمضان سنة 808هـ (17 آذار (مارس) 1406م).

كتب في المجال الاجتماعي والتاريخ أفكار رصينة تضمنتها عدة كتب أهمها:

- المقدمة.
- كتاب تاريخ ابن خلدون.

وقد كتبت عن ابن خلدون أكثر من خمسمائة كتاب أو بحث أو دراسة.

ترجمت مقدمته لجميع اللغات الحية..

د. عبدالمحسن بن احمد العصيمي

- استاذ وباحث في علم الاجتماع.
- حصل على شهادة البكالريوس والماجستير والدكتوراه في علم الاجتماع.
- درّس في الجامعة عدة سنوات.
- شارك في أكثر من عشرين مؤتمر علمي محلي ودولي في مجال الحوار الحضاري، التغيير الاجتماعي، آثار الانترنت، التغيرات الاقتصادية.
- له العديد من المؤلفات أهمها:
  - الآثار الإجتماعية للانترنت.
  - تحرير العولمة في عالم متغير، بمشاركة 16 عالم.
  - أشراقات الحياة في 3 أجزاء (حكم-تعريفات- تأملات).
  - وكتب أخرى قيد الاصدار.

المقدمة..

تمثل مقدمة ابن خلدون أشهر ما كتبه العرب في المجال الاجتماعي حيث تمثل اسهاما فكريا كبيرا في تاريخ البشرية فهي اول كتاب حوَل الحديث عن ما يجب ان يكون في عالم السياسة والتربية الى دراسة الواقع المعاش.

فالمقدمة من أهم نقاط التحول بطرق التفكير ومنهجيات التحليل في العلم الاجتماعي اضافة للمعلومات الضخمة والعميقة والرصينة التي تحويها.

وهذا الاسهام الذي زادته الايام أهمية وزادت الدراسات حوله ثراءاً وقيمة ترجم إلى كافة اللغات الحية الفرنسية والانجليزية والتركية والالمانية والأسبانية وأثرت في الدراسات العالمية في مجال السياسة والاجتماع والإقتصاد والعمران.

اقدمها اليوم مختصرة حيث حافظت على كافة الافكار الرئيسية العميقة لابن خلدون واختصرت منها الاستطرادات الجغرافية والتاريخية والأدبية.

إنه كتاب يستحق الإقتناء والقراءة والتأمل.!!





للتواصل
ibn_khaldon@qurtobah.com

مختصر مقدمة ابن خلدون



إختصارها وعلق عليها

د. / عبدالمحسن بن أحمد العصيمي

(ح) مؤسسة قرطبة للإنتاج الفني، ١٤٣٣هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
العصيمي ، عبدالمحسن أحمد براك
مختصر مقدمة ابن خلدون / عبدالمحسن أحمد براك العصيمي – الرياض, ١٤٣٣هـ
٦١٦ ص ؛ ١٥,٧x٢٣ سم.
ردمك : ٣-٤٦-٨٠٢٠-٦٠٣-٩٧٨
١- علم الإجتماع ٢- ابن خلدون وعلم الإجتماع أ. العنوان

ديـوي: ٣٠١ ١٤٣٣/٩٢٢٨
رقم الإيـداع : ١٤٣٣/٩٢٢٨
ردمك: ٣-٤٦-٨٠٢٠-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الثانية
جمادى الثاني 1434هـ - الموافق: مايو 2013م

الطبعة الاولى
1434هـ / 2013م



قرطبة للنشر والتوزيع
إحدى مؤسسات مجموعة قرطبة
الرياض 11456 ص.ب. 24792
هاتف 4731323 فاكس 4730055
www.qurtoba.com





الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على خاتم النبيين
وعلى آله وصحبه وسلم

إلى من كتب المقدمة.. وسطّر أفكاراً جددها الزمن.. واستفاد منها الأعيان، واستبصر بها النقاد، وحار بها الحساد، وغدت رغم السنين يزيدها الدهر جدة.. وتزيدها القراءة قرباً..

إلى ابن خلدون صاحب المقدمة

أهدي إليه بعض ماكتبه..

د. /عبدالمحسن بن أحمد العصيمي



مقدمة الطبعة الثانية

ما أن صدر كتاب "مختصر مقدمة ابن خلدون" وتسامع الناس به حتى نفذت الطبعة الاولى من الاسواق بمدة لا تتجاوز أربعة اشهر، ومن خلال توفيره بمعرض القاهرة ومعرض الرياض كان من الكتب الاكثر مبيعا. لذا تم اصدار الطبعة الثانية مباشرة.

إنني أرى أن الإقبال الواسع على مختصر المقدمة، خاصة من قبل الشباب الذين كان الاختصار مدخلاً لهم لقراءة أحد أهم المؤلفات الرصينة في حضارتنا، والذي أراه يعكس مناخاً حضارياً متجدداً يرفعون رايته، فالمقدمة تحوي أسرار العمران ومذاهبه، والحضارة والتقدم والعصبية وبناء الدول، وأسباب افولها أو سقوطها وأنواع الصنائع وسبل التجارة وطرق طلب العلم وأبوابه، أنها تحكي قصة حضارة، وحكاية أمل وأخبار هموم، إنها الأمتاع حيث نراه، والهم الذي نحمله، إنها الكتاب الذي تجد فيه الأخبار وتحليلها وعبقرية العلم المتجدد لصاحبها.

وإذا كانت المقدمة أكثر كتاب اجتماعي تداوله قراء العربية، فان الاختصار جسر تبسيط لها، والمرجو ان تزيدنا المقدمة يقينا بحضارتنا وأملا بتقدمنا وارهاصا لحل مشاكلنا، واننا نتطلع الى اليوم الذي نؤلف فيه كتب بقوة تحليل المقدمة وعمقها تحلل واقعنا وتستشرف مستقبلنا، انها رحلة العلم الاجتماعي الذي لازلنا ببدايات استكشافه وهذا حلم قد يصير أملاً.

وبالله التوفيق،،،

د.عبدالمحسن بن أحمد العصيمي





وراء كل انتاج عظيم في العلوم والفنون والآداب، وخلف كل تخطيط ناجح في الحياة والاقتصاد والاجتماع وغيرها من الميادين عباقرة ومبدعون نابهون وقادة عظماء كانوا مصدرا للمعرفة الانسانية في أفاقها وتجددها، فالرجال العظماء اعمارهم كغيرهم لكن اعمالهم تصمد عبر العصور.

فالأمم لا تقاس بعدد أفرادها مهما كان هذا العدد كبيرا انما تقاس بعدد اولئك القلائل الذي يشقون لها الطريق، ويذللون لها الصعب، وينهجون لها السبيل، ويحددون لها قيمها ومثلها ومعاييرها ويظلون منارات لها كلما تقادم بها الزمن او طال عليها العهد او تقاذفتها الاعاصير.

فالعظماء في حياة الامم هم القمم التي نتطلع اليها، وهم المنائر التي تكشح الدياجير وتفري الظلمات كأنهم كواكب درية يهتدي بها الناس في دروب الحياة، كالشمس تغمر الدنيا جميعا فيستنير الانسان بضوئها ويتدفأ بنارها ويستمتع بخيراتها.

وقد كان للعرب قسط وافر جدا من هؤلاء الاعلام الافذاذ الذين أرسوا دعائم حضارة راقية اسدت للانسانية خدمات لا تقدر بثمن. وابن خلدون أحد هؤلاء العباقرة، لقد كان ثمرة يانعة لحضارة تم نضجها وبلغت غايتها في العصور الاسلامية بعد سبعة قرون من ظهورها.

وقد كان ابن خلدون أحد أعمدة الفكر العلمي في الاسلام وقمة من قمم الثقافة العربية ومجدا من أمجادها التي تتباهي بها الانسانية جمعاء. انه يحتل منزلة فريدة في تراث العرب العلمي وفي تاريخ الفكر الانساني. فهو أحد الشوامخ الذين سيظلون دائما لآليء وهاجة تشع في منائر ثقافتنا وتشهد بخصوبة ماضينا، كما تحدو بنا الى معاودة البناء واستئناف الحركة والعطاء.

لقد كانت "المقدمة" التي خلفها لنا ابن خلدون حدثا فذا لا في تاريخ التراث العلمي العربي وحده بل في تاريخ التراث الانساني كله. فهي نواة لعلم الاجتماع





الـذي لم يطرقه قبل ابن خلدون طارق، كما شـملت طرقا علمية للبحث العلمي في دراسـة المجتمع والتاريخ. ولا يدرك عظم الثروة الدفينة التي تختزنها تربة هـذه "المقدمة" الا من لـه المام كبير بعلم الاجتماع الحديث واصـول البحث التاريخي بالمعنى العلمي، ثم اكب على دراسة نصوص "المقدمة" بإنعام نظر واطراقـة تفكير، وقـارن بين ما ورد فيها بمـا يقدمه لنا اليوم المختصـون في ميادين العلوم الاجتماعية.

وابـن خلدون عالـم بعيد النظر دقيق الملاحظة صـاحب نزعـة علمية وواقعية فـي أحكامـه الاجتماعية والتاريخية. وتعـد مقدمة ابن خلدون من اصـول علم الاجتماع، واساسـاً لفلسـفة التاريخ وحجـر الزاوية فيه. وهـي مقدمة تاريخية فلسفية لم ينسج أحد على منوالها قبلها حتى علماء اليونان والرومان وغيرهم. وهنـاك من العلمـاء الغربيين من خرج بتصـريح خطير بعد دراسـة المقدمة، فاعتـرف بأثـر هذه المقدمـة في التاريـخ وفلسـفته. قال روبـرت فلنت: "من وجهة علم التاريخ وفلسـفته يتحلى الادب العربي باسـم من ألمع الاسـماء، فلا العالم الكلاسـيكي في القرون القديمة والعالم المسـيحي في القرون الوسطى يستطيعان أن يقدما أسما يضاهي في لمعانه ابن خلدون" ان من يقرأ المقدمة بإخلاص ونزاهة لا يستطيع الا ان يعترف بأن ابن خلدون يستحق لقب "مؤسس علـم التاريخ وفلسـفته" . اضـافة لذلك فان "كريمر" يعتبـر ابن خلدون رائدا لنظريـة التطـور الدائري للمجتمع، ويعتبر انصـار هذا الاتجـاه ان ابن خلدون واضع حجر الاساس لعلم الاجتماع الوضعي.[1]

والحضارة عند ابن خلدون بداية ونهاية التطور الاجتماعي والتنظيم السياسي، والانسـان اجتماعي بطبعـه، وتنهض المجتمعات بتعاون الانسـان مع الاخرين، بهدف اشـباع حاجاته الطبيعية. والحضـارات اطوار واحوال، أبسـطها البداوة حيث يسـعى النـاس وراء الطعام الضـروري، وأوسـطها المدينـة حيث ترتقي

(1) الحفني، عبدالمنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر ص 76-77



حاجاتهم اقتصاديا وفكريا وروحيا، ، وأرقاها الدولة التي تستهدف خير الجماعة كلها وأمنها[2].

فابن خلدون يعتبر من المفكرين القلائل الذين أسسوا علما جديدا على المستوى البشري وصاغوا نظرية كبرى عن المجتمع الإنساني، وبناءه وفق علم متكامل اسماه علم العمران البشري فابن خلدون لم يكتف بتحديد اسم العلم ومجالاته بل ضمن ذلك عرضا تفصيلا متكاملا لأوجه التفاعل والآثار لهذا العلم، وقد اتسمت دراساته باستخدام العقل في تحليلاته المجتمعية والسياسية بدون تدخل للعاطفة أو تأثيراتها، ويمكن تحديد ذلك من خلال رؤيته عن السلطة او العصبية والتعليم والتجارة، والنقد العقلي للمرويات التاريخية وغيرها من المعلومات.

لذا فقد سبق ابن خلدون عصره بخمس قرون وأكد أن للمجتمع هوية مستقلة عن الافراد وأهوائهم وان التاريخ لا يجري عفو الصدفة والهوى بل له قوانينه ونواميسه، واكتشف طرائق الاستقراء العلمي في التاريخ ووصل الى نتائج في التاريخ والاجتماع هي من الحقائق الاساسية اليوم في هذين العلمين[3].

كما إن المقدمة هي أشهر ما كتبه العرب في المجال الاجتماعي، وهي من الكتابات القليلة العميقة التي كتبت في المجال الاجتماعي في القرون الوسطى على مستوى العلم الإنساني ككل، أنني أرى المقدمة بداية لأعمال لاحقة نحتاجها، فنحن نحتاج إلى إعادة تحليل مجتمعاتنا والعلاقات الحالية فيها، واستخراج التنظيرات التي تدرس المجتمع على غرار ما قدمته المقدمة أو أكثر منها[4].

إن مجتمعاتنا تحتاج إلى دراسات استبصارية عميقة لتحليل أوضاعها وترسم

---

(2) نفس المرجع السابق ص 46.

(3) انظر للاستزادة كتاب جديد في مقدمة ابن خلدون ص 5-9 د.محمد عبدالرحمن رجب.

(4) لدراسة المقدمة فوائد عديدة، فتبدأ الفوائد المباشرة من المعلومات العديدة في المقدمة ثم المنهجية التي اتبعها ابن خلدون في ذلك، إلى تعدد الدراسات حول المقدمة التي تعكس مدى تخلفنا وضعفنا، ومن الفوائد أيضا أنها توضح اسلوب الكتابة السهل الممتنع الذي يميز القدرة على الكتابة المسترسلة عميقة المعاني، ويمكننا أن نعرف جزالة هذا الاسلوب قياسا بكتب اخرى عديدة في تلك العصور، أو بطريقة الكتابة التي تتسم بها معظم كتاباتنا المعاصرة.



طرق التقدم فيها، والمقدمة تعتبر خطوة في هذا الاتجاه.

كما أن دراسة المنهج الذي اتبعه ابن خلدون في تحليل ودراسة المجتمع، وما يتضمنه هذا المنهج من تكامل وترابط يساهم في تطوير منهجيات البحث الاجتماعي والتاريخي بتطبيقاته المختلفة لذا فهي من اهم نقاط التحول بطرق التفكير ومنهجيات التحليل في العلم الاجتماعي وهي أول كتاب اجتماعي حوّل الحديث مما يجب أن يكون في كتب السياسة الشرعية الى ما هو كائن فعلا انه تحول نوعي وتغير في الفكر الانساني لازالت آثاره مستمرة سواء على مستوى منهجيات التحليل أو نوع المعلومات، يدعم ذلك ما اتسمت به المقدمة من شمول حيث ناقشت كافة أوجه علم العمران من سياسة وتربية واقتصاد.

ان منهج ابن خلدون في تحليلاته اعتمد على احد مناهج الكتابة المعروف باسم الاستبصار العلمي، والذي من خلاله يعرض الباحث رؤية معينة من خلال خبرته واطلاعاته وتأمله بالأمور بطريقة منطقية، وتختلف الرؤية الاستبصارية من عالم لآخر باختلاف رؤيتة للحياة وتحليلها والعمق العلمي للفرد، اضافة الى المنظور الذي يستخدمه ومستوى التحليل الذي يتبعه والمنطلقات التي ينطلق منها.

ويلاحظ أن معظم المفكرين والفلاسفة والعباقرة والدارسين في العلوم الانسانية الذين صاغوا النظريات الكبرى في الدراسات الفلسفية والعلوم الاجتماعية والتربوية انطلقوا في استبصاراتهم من منطلقات نظرية، دعمتها في أحيان عديدة بيانات أو مشاهدات واقعية او دراسات ميدانية أو خبرات تاريخية، لذا كان البناء الفلسفي لتحليلاتهم يؤدي الى رؤية نظرية متكاملة ومؤثرة في مسيرة العلم ككل.

ونتيجة عمق دراسة ابن خلدون وثرائها تأثر بها معظم العلماء الاجتماعيين العرب حيث كانت المقدمة محطة مهمة في حياتهم ودرسوها بشكل أو آخر تأييدا أو معارضة- بطريقة قرآته للمجتمع وتحليل تفاعلاته ومصادر القوة فيه[5].

(5) معظم المفكرين والاجتماعيين العرب كانت دراسة المقدمة محطة رئيسية في دراساتهم من أمثال د.طه حسين



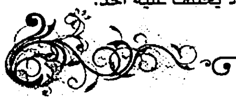
ونتيجة لأهمية المقدمة تم طباعتها منذ وقت مبكر في اللغة العربية والعديد من اللغات الأخرى حيث طبعت في مصر لأول مرة في العام 1274هـ/1858م بتصحيح الشيخ نصر الهوريني واعتمدت على عدة طبعات يكمل بعضها الاخر وهذه الطبعة انتشرت بطبعات بيروت والقاهرة، كما طبعت في باريس في العام ذاته بتصحيح المستشرق كاترمير Etienne Quartremere وتعددت طبعاتها، ولكن اول نشرة عربية علمية محققة لها هي نشرة العالم الكبير د.علي عبدالواحد وافي، وذلك في العام 1957م، ثم توالت هذه النشرات، وكان آخرها في الدار البيضاء 2005م د.عبدالسلام الشدادي ثم في بيروت 2006 لإحسان عباس وابراهيم شبوح.

كان لما تحقق للمقدمة من بعد صيت عند الغرب وشهرتها تمت ترجمتها الى عدة لغات اجنبية. وكانت البداية مع البارون دي سلان M.de Slane الذي ترجمها الى الفرنسية في ثلاث مجلدات كبيرة بين سنتي 1863 و 1868 بعنوان Les Prologemenes d'Ibn Khaldun، ولكن أهم تلك الترجمات هي الترجمة الانجليزية التي قام عليها المستشرق الكبير الالماني الاصل فرانتس روزنتال Franz Rosenthal (ت2003) ونشرت في نيويورك في العام 1958 في ثلاث مجلدات كبيرة بعنوان:

The Muqadimah: An Introduction to History.

يهمنا في هذا المقام النشرة الكاملة للكتاب بمجلداته السبع، فبدأ المستشرق الفرنسي دفيرجيه Desverges (ت1867(في عام 1841 بنشر مقتطفات

والأستاذ ساطع الحصري، ود.علي وافي. د.حسن الساعاتي، ود.محمود إسماعيل، ود.محمد اسعد نظامي، ود.محمد الجابري، ود.على الوردي، ود.محمود الذوادي، ود.أبويعرب المرزوقي، د.سامية الساعاتي ، محمد عبدالله عنان، عبدالسلام الشدادي، عبدالرحمن بدوي، محمد بن تاويت الطنجي،...وغيرهم –انظر الببلوغرافيا في آخر الكتاب–من المفكرين والكتاب الذين درسوا المقدمة وناقشوا أفكارها. وسواء مؤيدين أو معارضين لآراء ابن خلدون، وهذا الاهتمام نتيجة أهمية علمية عميقة في المقدمة، والمتأمل في المقدمة يرى قوتها العلمية ووجاهة أفكارها، وهذا لا يكاد يختلف عليه احد.





من هذا الكتاب، تدور حول تاريخ المغرب مع ترجمة فرنسية بعنوان:

Histoire de l'Afrique sous les Aghlabites et la Sicile sous la Domination Musulmane.

تعـددت بعـد ذلك نشـرات جزئيـة للكتاب عنيت فـي معظمها بتاريـخ المغرب والاندلس، ومن جملة من قاموا على هذه النشـرات البارون دي سـلان، ودوزي Dozy R. (ت1883) وأمـاري Amari M. (ت1889) وبـل A. Bell (ت 1845) وروزنتال وغيرهم، وعادة ما كان ينشـر النص العربي والترجمة للغات الاخرى معها ويكتفى بالترجمة(6).

ان اسـهام ابن خلدون في المقدمة الذي زادته الايام أهمية، وزادته الدراسـات حولـه قيمـة وتاملا، يدعونا لقراءته بطرق شـتى وما نقدمـه اليوم من عمل هو محاولـة لقراءة جديدة له شـملت اختصـاره مع الحفاظ على النصـوص ذات القيمـة العلمية او الاجتماعيـة أو المنهجية التحليلية مما يجعلـه أقرب للقارئ وأسـهل تناولا له، بالاضافة الى الاضـافات الاثرائية في الهوامش التي تساهم في ربطها بالواقع مسـتفيدا من آراء اساتذة كبار قرأوا المقدمة، وامعنوا الفكر حول افكارها عرضاً وتحليلاً ومناقشة.

لذا فإصـدار مقدمة ابن خلدون مختصرة، عرض المقدمة بشكل أكثر مباشرة وعمقـا مـع المحافظـة على الجوانـب المهمـة المشـرقة فيها والحفـاظ على النصـ الأصـلي والأفكار التي تضـمنها والتـي لازال أكثرها له أثـرا إلى اليوم، لقـد حافظت في الاختصـار على منهج ابن خلدون وأسـلوبه وجميع المعلومات العلمية الاجتماعية في المقدمة والافكار الاصـلية والحفاظ على سياقها العلمي في مكانها بصـياعتها العلمية، ولم أضـف عبارة او معنى على كلام ابن خلدون كمـا أن النقل الوحيد للمعلومات من مـكان لآخر الذي قمت به في المقدمة هي وضـع أغلاط المؤرخين كمقدمة سابعة تسهيلا للاستفادة منها حيث وضع ابن

(6) ا.د. عبادة كحيلة، مقدمة تاريخ ابن خلدون، ص21، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة سلسلة رقم 159





خلدون ستة مقدمات. وذكر اغلاط المؤرخين مسرودة في أول الكتاب. كما قمت باختصار الاستطرادات والمعلومات الإضافية والتي مثلت نحو نصف المقدمة، وهي منقولة غالبا من كتب أخرى كما حذفت المعلومات التي ثبت عدم صحتها كالحديث عن الكيمياء والسيما أو تجاوزها العلم من خلال تأكيدها بشكل أكثر دقة، مثل التفصيلات الجغرافية التي نقلها عن الادريسي بأكثر من خمسين صفحة، وهذه المعلومات أصبحت معروفة للناس بشكل أدق لذا تم الإشارة المختصرة لها مع عرض خريطة منقولة عن خريطة الإدريسي التي رسمها لجغرافيا الكرة الأرضية.

كما أنني أبقيت على النصوص ذات القيمة العلمية واختصرت النصوص التاريخية واستشهد بجزء منها عند الحاجة وتم تجاوز بعض النصوص والأدبية التي تعتبر قيمتها العلمية محدودة في الدراسات الاجتماعية.

كما أن الفصول التي تحوي معلومات شرعية او علوم شرعية او لغوية او أدبية أبقيت على الأفكار التي لها علاقة في المجتمع حيث تدخل هذه الأفكار تحت مجالات في الدراسات المعاصرة مثل علم الاجتماع الأدبي أو علم الاجتماع الديني وغيرها من أفكار ذات علاقة في علوم معاصرة.

ورغم كثرة الكتب والأبحاث والدراسات التي ناقشت فكر ابن خلدون والافكار التي عرضها بالمقدمة، ومواضيعها ومجالاتها، الا انه لا توجد حسب اطلاعي أي اختصار للمقدمة رغم وجود العديد من الكتب العربية والانجليزية كاختيارات من المقدمة[7].

---

(7) لقد بدأت علاقتي مع المقدمة منذ وقت مبكر حينما كنت طالبا في صف ثاني ثانوي وسمعت عنها من مدرس مادة علم الاجتماع، واشتريت نسخة من طبعة دار الشعب وقرأت أجزاء منها كنوع من صداقة العلم أكثر من قدرة التعلم، وفي المرحلة الجامعية درست عن ابن خلدون في مقررات عديدة وتعرفت على العديد من أفكاره وكتبت أبحاث مختصرة في ذلك منها بحثا (لماذا لم تنتشر أفكار ابن خلدون بعد عصره؟) وبعد إنهائي رسالة الدكتوراه عدت إلى المقدمة وتأملت من أفكار ابن خلدون، وبعد عودتي هذه خطرت لي فكرة اختصار المقدمة وتقريبها للقراء، ثم شاركت في الرياض عام 2007 في ندوة عن ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على وفاته، وقدمت ورقة عمل تحت عنوان "ابن خلدون والمجتمع المعاصر" وهناك دراسات أخرى اعددتها حول أفكاره آمل ان ترى النور قريبا.



فهذا الاختصار هو تقريب للمقدمة، وتسهيل للاستفادة منها ومحاولة تقريب المقدمة لعصرنا الحاضر خاصة لغير المختصين في الدراسات الاجتماعية وذلك من خلال الاختصار أولا ثم التعليق على نصوص المقدمة وربطها بالواقع الحالي، حيث أن التعليقات التي تمت اضافتها تمثل حوار مع المقدمة تهدف الى تسهيل عرض العديد من أفكار المقدمة أو شرحها وربطها بالواقع المعاصر ومناقشتها مع النظريات والافكار الاخرى او الاعتراض عليها.

ان المقدمة عمل ذو قيمة فريدة وازدادت قيمتها بالقراءات الجديدة لها وتحليلها من علماء وخبراء من مختلف الأمم تأييدا أو معارضة ورغم تقادم الزمن لازال معظم نصوصها له قيمة علمية كبيرة حتى الآن.

اولاً : المنهجية العلمية لعملي في المختصر:

الاختصار هو إحدى المنهجيات العلمية لتقريب المادة او تبسيطها او التركيز على الأجزاء الأكثر أهمية، فالاختصار حذف تحكمي يقوم فيه الباحث بالمحافظة لما يراه مادة ذات أهمية اكبر في النسخة المختصرة. لذا كانت موسوعية أبواب المقدمة، وشمولها على أبواب عديد في مجالات عديدة يجعل الاختصار عملا دقيقا يحتاج إلى قراءات في مجالات عديدة لتسهيل استيعاب النص وتحليله ومن ثم القدرة على اختصاره بشكل مناسب. وقد تم الاختصار وفق التالي:

1. اعتمدت في اختصار المقدمة على عدة نسخ أهمها النسخة التي حققها وراجعها أ.د.علي عبدالواحد وافي، في الترقيم والفصول ، وهي أكثر النسخ دقة وشمولا، حيث أصدرها في ثلاثة مجلدات تضمنت مقدمة مطولة عن المقدمة وابن خلدون ونص متكامل من عدة نسخ ومخطوطات وتحقيق مفصل للنص ثم ملحق تحليل المفاهيم والمصطلحات الواردة في المقدمة، وأماكن وجودها وقد التزمت في متن الاختصار بهذه النسخة وضمنت

العديد من ملاحظات وشروحات د.وافي، في الهوامش وذيلتها باسمه ورقم صفحة النقل. بالإضافة إلى استفادتي من نسخة د. عبدالسلام الشدادي والتي تعتبر من أدق النسخ، خاصة من ناحية التحليل، مع المصادر الفرنسية إضافة إلى صورة من النسخة الأصلية التي طبعة بحروف حجرية وحققها ونشراها الشيخ نصر الهويريني عام 1274هـ- 1858م، كما اطلعت على عدة نسخ اخرى مثل طبعة بيروت ودار الشعب.

2. وفي هذا الاختصار حافظت على المعلومات ذات الأهمية العلمية من نظريات وتحليلات اجتماعية واقتصادية والافكار الاجتماعية في تحليل المجتع، مما جعل الأفكار الأساسية في المقدمة تخرج بصورة واضحة مع المحافظة على الأسلوب والمتن .

3. أرى ان هذا الاختصار يساهم بالتركيز في تحديد النصوص الأساسية التي تعتبر الانجاز المميز والعبقري لابن خلدون فتحديد هذه النصوص يساهم في إعادة القراءة للمقدمة بشكل أكثر عمقا وتركيزاً، مع المحافظة التامة لجمع النصوص العلمية حتى مواضيع السياسة والعصبية والاقتصاد والتربية.

4. من خلال قراءتي للمقدمة واختصارها استثارتني العديد من النصوص فقمت بالتعليق عليها بطريقة احسب أنها تثري النص وتزيده قربا من واقعنا.

5. جميع الاراء والملاحظات التي اضفتها أو النقولات الاخرى تم وضعها في هامش خاص.

6. بعض نصوص ابن خلدون تم نقلها في الهامش مع توضيح رقم الصفحة فيها.





7. ابقاء تسمية الفصول فصول والترقيم للوحدات الداخلية بأرقام بدل تكرار كلمة فصول.

8. تم الترقيم للفقرات التي تعرض أسباب أخطاء المؤرخين تسهيلا للاستفادة.

9. تم شرح منهجيات ابن خلدون في التحليل وهي لا تقل أهمية عن المعلومات العلمية التي احتوتها المقدمة ويمكن تتبع العديد من المنهجيات بقراءة دقيقة لها "انظر كتاب منطق ابن خلدون" للدكتور علي الوردي. وكتاب "علم الإجتماع الخلدوني" للدكتور حسني الساعاتي.

10. تم إبقاء بعض النظم والمراسم التي كانت في عصر ابن خلدون والآن شبة منقرضة مثل المراسم السلطانية، والتجارة، والتعليم لما لها من قيمة في نوع المادة العلمية التي قد توجد في معظم المجتمعات كما أنها مهمة في دراسة التاريخ الاجتماعي، حيث يوجد في بعض الدول اليوم خاصة في دول المغرب العربي أنماط متطورة لهذه النظم.

ثانيا: منهجية كتابة الهوامش والتعليقات:

كتبت بعض التعليقات والمناقشات والشروح في الهامش، حيث اعتبرت هذه التعليقات حوار لي مع المقدمة ودعماً أو تأييداً أو شرحاً او تبسيطاً او ربطاً بالواقع. واهتممت بإضافة التعليقات التي أرى أنها تفيد القارئ وتقربه من المقدمة. وقد يزيدها ثراء وحيوية وتجددا ويساهم في ربطها بالواقع وهذا ما حاولت أن أقدم فيه من خلال الهوامش في الحاشية كنوع من القراءة الجديدة لها. اضافة الى التعريف اللغوي لبعض المصطلحات أو معالجة قضايا رئيسية ناقشتها المقدمة مثل العصبية أو السياسة أو الاقتصاد كوحدات بحث.

ولم أفضل -في هذه التعليقات- أن احشوها بآراء الآخرين حول مختلف الأفكار التي طرحها ابن خلدون، بل فضلت أن تمثل هذه التعليقات أهم الآراء العلمية




التــي أراها مع الاســتفادة من بعض الايضــاحات والمعاني التي أضــافها بعض العلماء خاصــة د.علي عبدالواحد وافي ود.عبدالســلام الشــدادي على حاشية النسخ التي أخرجوها للمقدمة.

وقــد بلــغ اجمالــي التعليقات أكثر من ســتمائة تعليــق في الهوامشــ والتي تمت الاستفادة منها من مصادر عديدة وفق التالي:

1. تمت الاســتفادة من أكثر مــن أربعين تعليق للدكتور علــي عبدالواحد وافي نقــلا من النســخة التي حققهــا، وتركزت معظــم التعليقات علــى التحليل العلمي واللغوي لبعض نصوص المقدمة.
2. تم الاســتفادة مــن تعليقات الدكتــور عبدالســلام الشــدادي ذات العلاقة بالمقارنــات العلمية والمرجعيات للنصــوص حيث تم اقتباس نحو خمســة وعشرون تعليقا ذات عمق علمي ومنهجي.
3. تعليقات وشروح ومعاني لغوية تم الاستفادة من مراجع لغوية عديدة.
4. تعليقــات من مراجع مختلفة ناقشــت افكار ابن خلــدون ثم عرض المراجع وتحديدها بالهوامش ذات العلاقة.
5. تعليقات علمية ومنهجية قمت بعرضــها تســاهم في ربط المقدمة بالعصر الحاضر والنظريات المعاصرة اضفتها لتقريب المقدمة الى القراء.
6. تعليقــات انطباعية وتســاؤلات تمت اضــافتها لتثري المقدمــة وتفتح أبوابا لنقاشات أخرى حولها.
7. تم ترقيم الهوامش برقم متسلســل لتســهيل ترتيبها وعدم التكرار وتسهيل الاستفادة منها.

وأخيــرا أرى أن عظمــة المقدمة تبدو في أن جميع الدراســات حولها تتقادم مع الزمن وتكون شــواهد صغيرة عن المقدمة عبر التاريخ والمقدمة تتجدد قيمتها والاهتمام بها.





ان القوة العلمية لابن خلدون تبدو في أفكاره التي يتدارسها العلماء، اضافة الى عدم وجود اسهامات من العلماء والمفكرين مشابه للمقدمة رغم قوتهم العلمية فهل السر في قوة ابن خلدون أم السر في ضعف العلماء الآخرين، انه أمر يحتاج دراسة وتأمل، ويثير السؤال: كيف يمكن بناء نظام معرفي يجعل المفكرين ينتجون أفكاراً عميقة، بدل من علماء يكتفون بمناقشة ما كتبه أسلافهم أو غيرهم وبحوثهم محدودة الاثر؟

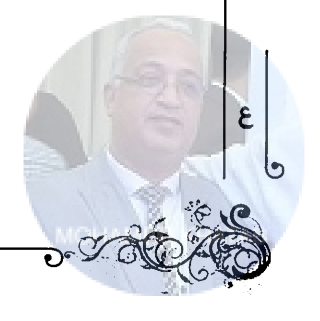
أما المقدمة فهي نص كلاسيكي تتجدد قراءته في كل عصر وسيبقى الباحثون مختلفون فيه سواء في المنهج أو المعلومات او النماذج، ويختلف باحثو كل عصر تأييدا ورفضا وتبقى المقدمة، ويتجدد الحوار حولها، وستستمر المقدمة إلى سنوات طويلة تمدنا بمعلومات قيّمة ومنهجية مهمة للتحليل، وهذا المختصر هو خطوة من هذه التحليلات والدراسات.

وقبل الختام، واجب الشكر لكل من ساعدني وساهم في إتمام هذا العمل وهم: الصف: وفيق عيسى بدر الدين، ببلوغرافيا: عبد المنعم طه ، تنسيق الهوامش: محمد اسماعيل، المراجعة اللغوية : عادل محمد ناصر، الإخراج والتصميم : عبدالباسط محمد علي، مع شكري للجميع على جهودهم

والله ولي التوفيق،،،

كتبه

د.عبدالمحسن بن احمد العصيمي



الفهرس

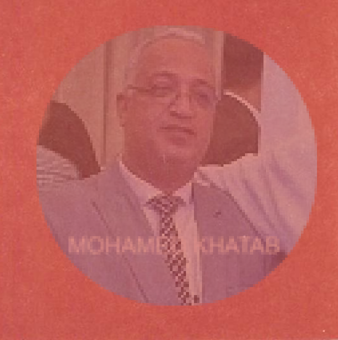


الفصل الثالث ________ 107-270

الفصل الخامس ______ 325-390

الفصل السادس ________ 391-548

المقدمة




MOHAMED KHATAB



الملاحق

- سيرة ابن خلدون
- مؤلفات ابن خلدون
- ببلوغرافيا مؤلفات عن ابن خلدون





وتُضرب فيها الأمثال، وتُطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق ، وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أو ابتدعوها وزخارف من الروايات المُضعفة لفقوها ووضعوها واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها وأدّوها إلينا كما سمعوها. ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل. والغلط والوهم نسب للأخبار وخليل. والتقليد عريق في الآدميين وسليل والتطفل على الفنون عريض طويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل. والحق لا يقاوم سلطانه. والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه. والناقل إنما هو يملي وينقل. والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقُل ، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل.

هذا، وقد دوّن الناس في الأخبار وأكثروا، وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة، واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة. هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل، مثل ابن إسحق والطبري[6] وابن الكلبي ومحمد بن عمر الواقدي وسيف بن عمر الأسدي والمسعودي وغيرهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير،

(6) يرى ابن خلدون أن هؤلاء هم أهم مراجع علم التاريخ والذي أتى بعدهم ناقل ومقلد، دون استبصار بوقائع الأحداث انظر ص 284، تأكيد رأيه هذا ما نراه من تفاصيل لحياة العرب في عصورهم الأولى إلى القرن الرابع وتفاصيل حياتهم واحداثهم حيث كانت الحضارة مزدهرة ثم انحسار العلم واقتصاره على الأحداث المهمة دون كافة وقائع الحياة .





وإن كان فـي كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الإثبـات ومشهور بيـن الحفظة الثقـات إلا أن الكافة اختصهم بقـول أخبارهم واقتفـاء سننهم في التصنيف وإتبـاع آثارهم والناقد البصيـر قسطاس نفسه فـي تزيفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم. فالعمـران[7] طبائع في أحواله ترجع إليه الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار.

ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلـة والنوم، وسُمتُ التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم. فأنشأت في التاريـخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبـار والاعتبار باباً باباً، وأبديـت فيه لأولية الدول والعمـران عللاً وأسبابا.

وشرحـت فيـه من أحوال العمران والتمدن ومـا يعرض في الاجتماع الإنساني مـن العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الـدول مـن أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقـف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك[8].

سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص، مفتديا بالمرام السهل من العويص، داخلا من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، وذلل من الحكم النافرة صعابا، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً، وأصبح للحكمة صِواناً وللتاريخ جراباً.

---

(7) العمران من أهم المصطلحات الخلدونية، لا يعادل بالضبط كلمة CIVILIZATION ولا كلمة CULTURE اللتين يترجم بهما عادة. فنحن نجد في كلمة CIVILIZATION عدة معاني أساسية، مثل التعارض بين المجتمعات المتطورة والمجتمعات الهمجية أو الوحشية، أو فكرة حالة الإنسان البدائية أو الطبيعية ETAT DE NATURE، التي ليس لها وجود في كلمة عمران. وفي استعماله لكلمة عمران يعتمد ابن خلدون بوضوح على فكرة الخلق الدينية. فالعمران في نظره هو الواقع الإنساني أو النظام الإنساني بصفة عامة، كما أراده الله. من هذا المعنى ننتقل إلى فكرة الحياة الاجتماعية للبشر، أو أحياناً بأكثر تحديد، فكرة الحياة الحضرية باحتشادها السكاني الكبير، بالتعارض مع التوحش الذي يعني الحياة المنعزلة في المناطق الجبلية أو الصحراوية. نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 7.

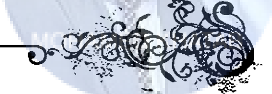
(8) يوضح ابن خلدون منهجيته في ذلك من خلال إتباعه مدخلاً واقعياً يستبصر الأحوال ويعرف الأسباب ومنطقها بعيداً عن التقليد.





ولـم أتـرك شيئاً فـي أولية الأجيال والـدول، وتعاصر الأمـم الأول، وأسباب التصـرف والحـول(*) ، فـي القـرون الخاليـة والملل، ومـا يعرض فـي العمران مـن دولة وملـة ومدينة وحلة، وعزة وذلـة، وكثرة وقلة، وعلـم وصناعة، وكسب وإضاعـة، وأحوال متقلبة مشاعة، وبدو وحضـر، وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت، جملـة وأوضحت براهينـه وعلله فجاء هـذا الكتاب فذّا بما ضمنتـه من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة.

(*) الحول: التحول من حال إلى أخرى.





المدخل لعلم العمران[9]:

أعلم إن هذا العلم –علم العمران- علم مستقل بنفسه: فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا.

واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذا السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه.

وكأنه علم مستنبط النشأة ، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة. ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر- رضي الله عنه- بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإنما وصل إلينا علوم

(9) هذا العنوان من استحداث مختصر المقدمة وهناك أكثر من رأى لاكتشاف ابن خلدون علم العمران منهم من يراه اكتشافاً سرينديبياً - أي بالصدفة التي تؤدي إلى معلومة- وآخرون يرونه بوعي كامل مع استخداماته وتفاصيله وتطور التحليلات في كافة مناحي الحياة مع استفادة كبرى من علم التاريخ إلى أن وصل إلى مفهوم العمران البشري. انظر للمقارنة بحوث محمد أسعد نظامي عن ابن خلدون، والذي يراه المختصر أن ابن خلدون أسس هذا العلم بوعي كامل وشاهده بذلك شرحه للعلم وأبوابه وأن من يأتي بعده يتم ما بنى .





أمــة واحدة وهم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها، ولم نقف على شيء من علوم غيرهم.

وإذا كانــت كل حقيقــة متعلقــة طبيعية يصلــح أن يُبحث عمــا يعرض لها من العوارضــ لذاتهــا، وجب أن يكــون باعتبــار كل مفهوم وحقيقة علــم من العلوم يخصه، لكــن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات، وهذا إنما ثمرتــه في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفــة، لكن ثمرتــه تصحيح الأخبار وهي ضعيفة لهــذا هجروه والله أعلم وما أوتيتم من العلم إلا قليلا[10].

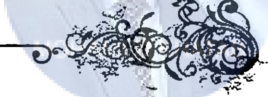
وهــذا الفــن الذي لاح لنــا النظر فيه نجــد مسائل تجري بالعرضــ لأهل العلوم فــي براهين علومهــم[11]، وهي مــن جنس مسائلــه بالموضوع والطلــب: مثل ما يذكــره الحكمــاء والعلماء في إثبات النبوة من أن البشــر متعاونون في وجودهم فيحتاجــون فيــه إلى الحاكم والــوازع. ومثل ما يذكر في أصــول الفقه، في باب إثبــات اللغات، وأن النــاس محتاجون الى العبارة عــن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتمــاع، ومثل ما يذكــره الفقهاء في تعليل الأحــكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنــا مخلط للأنسان مفسد للنــوع، وأن القتل أيضاً مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخــراب العمران المفضي لفساد النوع[12]، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعيــة في الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران، فكان لها

---

(10) هذا النص المجمل يحدد أسلوب بناء العلوم و معرفة حقيقة العلم وأسس بنائه، أما علم التاريخ فاهتم بثمرته وهو الأخبار والأحداث، وانصرف عن منهجيته، وهذا ما يحاول ابن خلدون تأصيله فالحقائق والمفاهيم تصنع العلوم. كما أن علم العمران هو من العلوم المركبة التي تستفيد من علم التاريخ ولكنها لا تقف عنده، فالتاريخ أخبار عن الحقائق وتمحيصها أما العمران فهو معرفة النواميس والسنن والقوانين التي يسير عليها العمران البشري.

(11) تستند معظم العلوم على مبدأ التحليل في الأحكام والمسببات التي لها في كافة العلوم ، وما تم ذكره في العلوم الشرعية مثال واضح بذلك.

(12) الحقيقة أن الحل والتحريم أكبر مما يمكن تحليله بسبب أو أخر ، والتعليل قد يناسب زمان أو مكان معين ولكن التشريع أوسع من ذلك .





النظر فيما يعرض له، وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الممثلة[13].

وكذلك أيضا يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكماء الخليقة، لكنهم لم يستوفوه، فمن كلام الموبذان بهرام بن بهرام في حكاية البوم التي نقلها المسعودي: «أيها الملك إن المُلك لا يتم عزه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل الى المال إلا بالعمارة ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الرب وجعل له قيما وهو الملك» ومن كلام أنوشروان في هذا المعنى بعينه «الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل، والعدل بإصلاح العمال، وإصلاح العمال باستقامة الوزراء، ورأس الكل بافتقاد الملك حال رعيته بنفسه واقتداره على تأديبها حتى يملكها ولا تملكه وغيرها من أقوال الحكماء في هذا الباب.

وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفي بينا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان.

ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً[14]، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجُهينه خبره[15]. فإن كنت قد استوفيت مسائله. وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت

(13) أي المذكورة.

(14) معظم العلوم يبتكرها علمائها عن طريق الإلهام أو دقة الملاحظة والتأمل إضافة إلى إعمال العقل والاستنباط والاستقراء، والمقارنة بين مختلف الأمور، انظر كيف ابتكر الفراهيدي علم العروض او الشافعي علم أصول الفقه أو نيوتن قانون الجاذبية.

(15) سن بكره مثل يطلق على من يأتي بالخبر الصادق، وجهنيه خبره مأخوذة من المثل المشهور عند جهينة الخبر اليقين والمقصود الخبر المؤكد.





بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء.

ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتُدفع بها الأوهام وترفع الشكوك ونقول:

لما كان الإنسان متميزاً عن سائر الحيوانات بخواص اختُص بها. فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز عن الحيوانات، وشُرف بوصفه على المخلوقات، ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر، إذ لا يمكن وجوده دون ذلك، قال تعالى: (أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى).. ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأُنس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش كما سنبينه. ومن هذا العمران ما يكون بدويا، وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال. ومنه ما يكون حضريا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن[16] للاعتصام بها والتحصن بجدرانها، وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضا ذاتياً له. فلا جرم انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول وثمان مقدمات[17].

وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار، وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالي، وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران، كما نبين لك بعد والله الموفق للصواب.

(16) مفهوم البدو عند ابن خلدون أوسع من المفهوم المستخدم الآن لأنه يشمل البادية ومن سكن بالقفار والضواحي لو كانوا مستقرين، لأنه يربط ذلك بالطباع والسلوك والانتماء بينما ارتبط المفهوم المعاصر بالبداوة بالتنقل.

(17) المقدمات المذكورة في المقدمة ستة، وقد تم وضع أغلاط المؤرخين بشكل مختصر كمقدمة سابعة لأن مكانها مع المقدمات أفضل علمياً، وللاطلاع على أغلاط المؤرخين بشكل مفصل انظر المقدمة ص-291 ص331.





الفصل الأول

في العمران على الجملة وفيه مقدمات المقدمات[18]

1

المقدمة الأولى | في أن الاجتماع الإنساني ضروري.

المقدمة الثانية | قسط العمران من الأرض والأنهار والأقاليم.

المقدمة الثالثة[19] | المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر وأحوالهم.

المقدمة الرابعة | أثر الهواء في أخلاق البشر.

المقدمة الخامسة | اختلاف أحوال العمران من الخصب والجوع وأثر ذلك على أبدان البشر وأخلاقهم.

المقدمة السادسة | المدركين للغيب من البشر.

المقدمة السابعة | التاريخ وما يقع فيه من أخطاء[20].

---

(18) عرض المقدمات مع اختصار الاستطرادات.

(19) المقدمة الثالثة تم اختصارها والاستعاضة بخريطتين توضح ما ذكر بها وعرض مختصر لها.

(20) صاغ ابن خلدون ستة مقدمات وقد قمت بوضع المقدمة السابعة التي في علم التاريخ من مقدمة الكتاب التي وضعها قبل هذه مع المقدمات مع قيامنا تحديد أغلاط المؤرخين بنقاط مسلسلة تسهيلاً للفائدة.





المقدمة الأولى: الاجتماع الإنساني ضروري:

في أن الاجتماع الإنساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: «الإنسان مدني بالطبع» أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران. وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه.

لذا فلا بد من اجتماع القُدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف. وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها، وقسم القدر بينها، وجعل للإنسان عوضا من قوة الحيوانات ذلك كله الفكر واليد. فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع، مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة[21] ، فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته أيضا

باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها. فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وإذا كان التعاون حصل

(21)وجعل حظوظ كثير من الحيوانات العُجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان فقدرة الفرس مثلا أعظم بكثير من قدرة الإنسان، كذا قدرة الحمار والثور، وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته، ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره. المقدمة ص 340.



لـه القـوت للغذاء والسلاح للمدافعـة، وتمت حكمة الله فـي بقائه وحفظ نوعه. فـإذن هذا الاجتماع ضـروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمـل وجودهم وما أراده الله مـن اعتمـار العالم بهم واستخلافـه إياهم، وهذا هو معنـى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم.

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بـد من وازع يدفـع بعضهم عن بعض، لمـا في طباعهم الحيوانيـة من العدوان والظلـم، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعـدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلا بد من شيء آخر يدفع عـدوان بعضهم عن بعضـ. ولا يكون من غيرهم لقصور جميـع الحيوانات عن مداركهـم وإلهاماتهـم، فيكون ذلك الـوازع واحدا منهم يكون لـه عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة[22]، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية ولا بد لهم منها.

(22) يمثل هذا الرأي لابن خلدون أحد الاتجاهات الهامة في الدراسات السياسية الحديثة، التي تهتم بدور ووظيفة الدولة وهي قريبة من رأي هوبز في تحديد دور الدولة ووظائفها.





المقدمة الثانية: في قسط العمران من الأرض[23]:

اعلم أنه قد تبين في كتب الحكماء الناظرين في أحوال العالم أن شكل الأرض كروي وأنها محفوفة بعنصر الماء كأنها عنبة طافية عليه. فانحسر الماء عن بعض جوانبها، لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانه بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرها. والماء المحيط بها فهو فوق الأرض، وإن قيل في شيء منها إنه تحت الأرض فبالإضافة إلى جهة أخرى منه. وأما الذي انحسر عنه الماء من الأرض فهو النصف من سطح كرتها[24] في شكل دائرة أحاط العنصر المائي بها من جميع جهاتها بحرا يسمى البحر المحيط، ويسمى أيضا لبلاية بتفخيم اللام الثانية، ويسمى أوقيانوس أسماء أعجمية، ويقال له البحر الأخضر والأسود، ثم إن هذا المنكشف من الأرض للعمران فيه القفار والخلاء أكثر من عمرانه والخالي من جهة الجنوب منه أكثر من جهة الشمال، وإنما المعمور منه قطعة أميل إلى الجانب الشمالي على شكل مسطح كروي ينتهي من جهة الجنوب إلى خط الاستواء، ومن جهة الشمال الى خط كروي ووراء الجبال الفاصلة بينه وبين الماء العنصري الذي بينهما سد يأجوج ومأجوج . وهذه الجبال مائلة إلى جهة المشرق[25]، وينتهي من المشرق إلى المغرب إلى عنصر الماء أيضا بقطعتين من الدائرة المحيطة.وهو المنقسم بالأقاليم[26] السبعة، وخط الاستواء يقسم الأرض بنصفين من المغرب إلى المشرق، وهو طول الأرض

(23) تمثل هذه المقدمة والتي بعدها تمهيداً للتنظيرات الاجتماعية في الكتاب خاصة في المقدمة الرابعة والخامسة.

(24) أوضحت البحوث الحديثة أن مساحة اليابسة تمثل 29% من مساحة الكرة الأرضية .

(25) يرى القدماء أن مكان يأجوج ومأجوج في آسيا الوسطى ويميل للشمال على أطراف شرق روسيا وبلاد التتار حالياً.

(26) كلمة إقليم ترجع إلى الأصل الإغريقي KLIMA الذي تعني انحناء. نجد نظرية الأقاليم السبعة المأخوذة عن الجغرافيين الإغريقيين عند المنجمين والجغرافيين العرب على السواء. والإدريسي من الجغرافيين الذين أقاموا وصفهم للعالم على أساس الأقاليم بأكثر دقة وانتظام. نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 72.

وأكبر خط في كرتها؛ كما أن منطقة فلك البروج ودائرة معدل النهار أكبر خط في الفلك. ومنطقة البروج منقسمة بثلثمائة وستين درجة، والدرجة من مسافة الأرض خمسة وعشرون فرسخاً، والفرسخ اثنا عشر ألف ذراع في ثلاثة أميال، لأن الميل أربعة آلاف ذراع، والذراع أربعة وعشرون إصبعاً، والإصبع ست حبات شعير مصفوفة ملصق بعضها إلى بعض ظهراً لبطن، وبين دائرة معدل النهار التي تقسم الفلك بنصفين وتُسَامِتُ خطَّ الاستواء من الأرض وبين كل واحد من القطبين تسعون درجة، لكن العمارة في الجهة الشمالية من خط الاستواء أربع وستون درجة والباقي منها خلاء لا عمارة فيه لشدة البرد والجمود، كما كانت الجهة الجنوبية خلاء كلها لشدة الحر كما نبين ذلك كله إن شاء الله تعالى.

ثم إن المخبرين عن هذا المعمور وحدوده وما فيه من الأمصار والمدن والجبال والبحار والأنهار والقفار والرمال مثل بطليموس[27] في كتاب الجغرافيا وصاحب كتاب «رُجار»[28] من بعده، قسموا هذا المعمور بسبعة أقسام يسمونها الأقاليم السبعة بحدود وهمية بين المشرق والمغرب متساوية في العرض مختلفة في الطول، فالإقليم الأول أطول مما بعده وكذا الثاني إلى آخرها، فيكون السابع أقصر لما اقتضاه وضع الدائرة الناشئة من انحسار الماء عن كرة الأرض، وكل واحد من هذه الأقاليم عندهم منقسم بعشرة أجزاء من المغرب إلى المشرق على التوالي، وفي كل جزء الخبر عن أحواله وأحوال عمرانه.

---

(27) لقد استفادت الجغرافية العربية في فترة تكوينها من الإرث الإيراني والهندي والإغريقي. وكان جلب الإرث الإغريقي عبر ترجمة مؤلفات الجغرافيين والمنجمين والفلاسفة الإغريقيين إما بصفة مباشرة واما عن طريق اللغة السريانية. وقد ترجم كتاب الجغرافيا لبطليموس عدة مرات في العهد العباسي، غير أننا لا نملك اليوم إلا الصيغة المقتبسة التي كتبها محمد بن موسى الخوارزمي (المتوفى بعد سنة 232/847) ومن بين المؤلفات الأخرى لبطليموس التي ترجمت إلى العربية، نخص بالذكر الماجسطي والمقالات الأربعة (TETRABIBLON) وكتاب الأنواء. نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 73.

(28) يقصد الإدريسي واشتهر بالاسم الذي ذكره، لأنه كان عالماً في بلاط رجار حاكم صقلية ووضع له خريطته المشهورة.





ونحـن نـرى بالمشاهـدة والأخبـار المتواتـرة أن الأول والثاني مـن الأقاليم المعمورة أقل عمراناً مما بعدهما، وما وجد من عمرانه فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منهما، وأمم هذين الإقليمين وأناسيهما ليست لهـم الكثرة البالغة، وأمصاره ومدنه كذلك. والثالث والرابع وما بعدهما بخـلاف ذلك : فالقفار فيها قليلة، والرمال كذلك أو معدومة، وأممها وأناسيُّها تجـوز الحد مـن الكثرة، وأمصارها ومدنها تجاوز الحد عـدداً ، والعمران فيها مندرج ما بين الثالث والسادس، والجنوب خلاء كله. وقد ذكر كثير من الحكماء أن ذلـك لإفراط الحر وقلة ميل الشمس فيها عن سمت الرءوس. فلنوضح ذلك ببرهانـه، ليتبيـن منه سبـب كثرة العمارة فيهـا بين الثالـث والرابع من جانب الشمال إلى الخامس والسابع[29].

ومـن هنـا أخـذ الحكماء خلاء خـط الاستـواء ومـا وراءه. وأورد عليهم أنه معمـور بالمشاهدة والأخبار المتواترة. والظاهر أنهم لم يريدوا امتناع العمران فيـه بالكلية، إنما ادآهم البرهان إلى أن فسـاد التكوين فيه قوى بإفراط الحر، والعمـران فيه إما ممتنـع أو ممكن أقلى، وهو كذلك، فإن خـط الاستواء والذي وراءه وإن كان فيـه عمـران كمـا نُقل فهو قليل جدا، وقد زعـم ابن رشد أن خط الاستواء معتدل وأن ما وراءه في الجنوب بمثابة ما وراءه في الشمال فيعمر منه مـا عمـر من هذا، والذي قاله غيـر ممتنع من جهة فساد التكويـن، وإنما امتنع فيمـا وراء خط الاستواء فـي الجنوب من جهـة أن العنصر المائي غمر الأرض هنالك إلى الحد الذي كان مقابله من الجهة الشمالية قابلا للتكوين، ولما امتنع المعتـدل لغلبة المـاء تبعه ما سواه، لأن العمران متـدرج ويأخذ في التدريج من

---

(29) عرض ابن خلدون تفاصيل الأقاليم السبعة وخطوطها العرضية، ومدنها وأقاليمها بشكل مفصل حيث أن هذه المعلومات الخاصة بالمدن وأماكنها غدت في بديهيات علم الجغرافيا، وقد تم عرض أهم المعلومات في ذلك في خريطة واحدة تسهيلاً للاستفادة منها مع تحديد أهم الأماكن التي ذكرها في كل إقليم منها (أنظر خريطة الإدريسي).



جهــة الوجود لا من جهة الامتناع، وأما القــول بامتنـاعه في خط الاستواء فيرده النقل المتواتر والله أعلم.

ويقال أن المعمور –من سطح الأرض- النصف والباقي خراب، وقيل المعمور سدسه فقط. والخلاء من هذا المنكشف في جهتي الجنوب والشمال، والعمران منهما متصل من الغرب إلى المشرق، وليس بينه وبين البحر من الجهتين خلاء. قالوا وفيه خط وهمي يمر من المغرب إلى المشرق مسامتاً لدائرة معدل النهار حيث يكون قطبا الفلك على الأفق وهو أول العمران إلى ما بعده من الشمال[30].

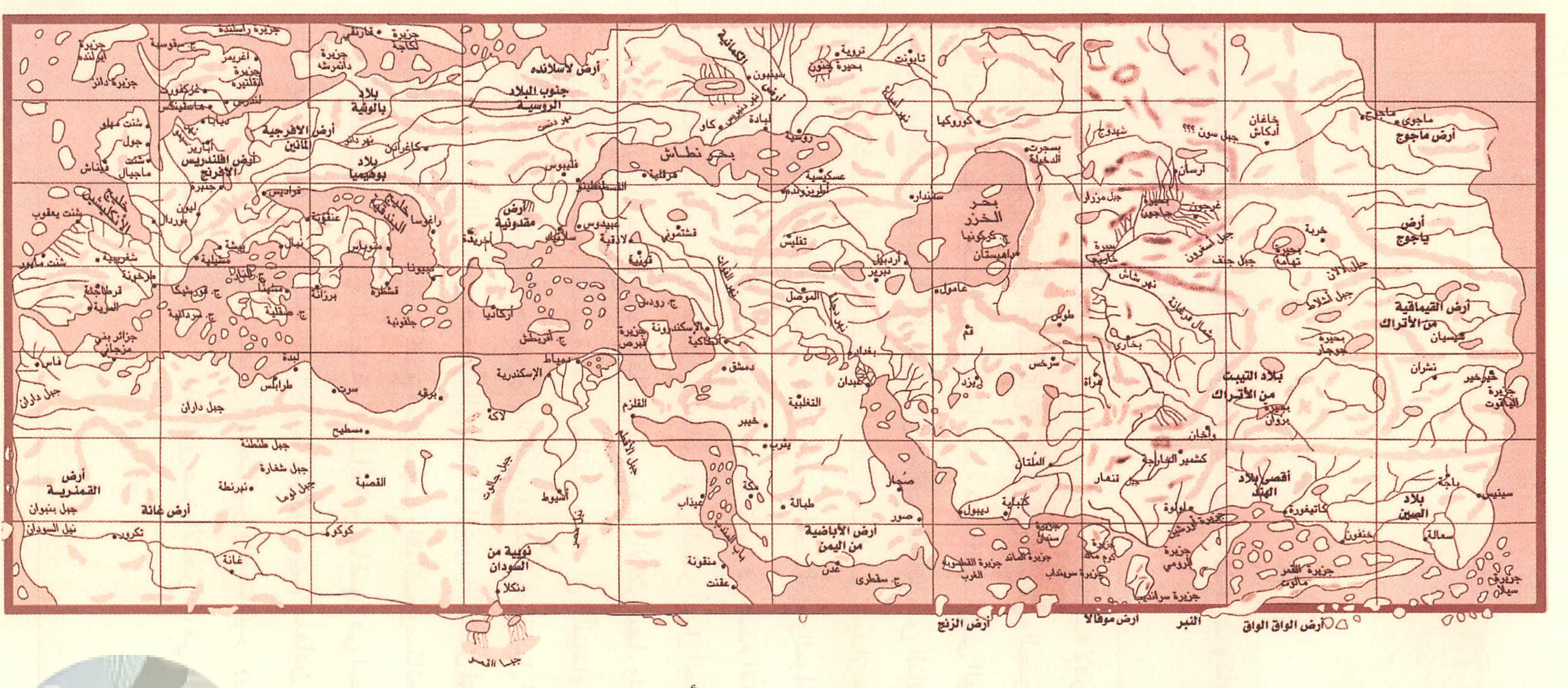
(30) عرض ابن خلدون تفاصيل الأقاليم السبعة وخطوط العرض العشرة التي بها، وأهم معالمها الجغرافية بشكل مفصل ثم الاكتفاء هنا بالخريطة مع إمكانية العودة إلى المقدمة أو كتاب بطليموس «المجسطي» وكتاب الشريف الإدريسي نزهة المشتاق في اختراق الأفاق.





صورة الأرض

صورة خريطة الإدريسي كما اشتهرت في كتب الجغرافيا القديمة المرجع : المقدمة، تحقيق د.عبدالسلام الشدادي،ج1 ،صفحة 83، نقلاً عن مخطوطة، عاطف أفندي عام 1936 (تم إضافة الخريطة من قبل مختصر الكتاب للإيضاح)



صورة خريطة مستفادة من خريطة الإدريسي توضح الأقاليم السبعة وخطوط الطول والعرض

(نقلاً من الأطلس التاريخي للعالم الإسلامي تأليف ماليز روثفن صفحة(7) (تم إضافة الخريطة من قبل مختصر الكتاب للإيضاح)



المقدمة الثالثة: في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم:

والمعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب والبرد في الشمال، ولما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلا، فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والأول والسابع أبعد بكثير، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألوانا وأخلاقاً وأديانا. حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها، ولم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، وذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله، وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم، يتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة، ويتناغون في استجادة الآلات والمواعين، ويذهبون في ذلك إلى الغاية، وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العزيزين[31] ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم.

(31) يقصد الذهب والفضة.



وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة، ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات[32] ، وأما الأقاليم البعيدة من الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس، وفواكه بلادهم وأُدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف، ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات[33] وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خُلُق الحيوانات العجم، والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم في عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضا. فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة، إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال، وهو في الأقل النادر، مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام وما بعده لهذا العهد، ومثل أهالي مالي وكوكو والتكرور والمجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد، يقال إنهم دانوا به في المائة السابعة، ومثل من دان بالنصرانية من أمم الصقالبة والإفرنجة والترك من الشمال، ومن سوى هؤلاء من أهل تلك الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالا، فالدين مجهول عندهم والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم.

(32) أي وسط بالنسبة للأقاليم السبعة وخطوط الطول العشرة وكما كان معتبراً في الدراسات الجغرافية القديمة.
(33) هذه المعلومات لم تعد توافق الوضع الحالي وتم إثباتها لما تمثله من قيمة تاريخية لا واقعاً معاشاً.





ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما إليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني ، فإن جزيرة العرب كلها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث كما ذكرنا، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها، فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحر، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر[34] ونسبة السواد عائدة طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات ، وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب، فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة، قريبة إحداهما من الأخرى، فتطول المسامتة عامة الفصول، فيكثر الضوء لأجلها ويُلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر. ونظير هذين الإقليمين مما يقابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس، شمل سكانهما أيضا البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال، إذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرئي العين أو ما يقرب منها ولا ترتفع إلى المسامتة ولا ما قرب منها، فيضعف الحر فيها، ويشتد البرد عامة الفصول، فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزعورة . ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلود وصهُوبة الشعور[35].

وقد نجد من السودان أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض، فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام[36]،

---

(34) يهمل ابن خلدون في هذا التحليل المبسط لإقليم اليمن وحضرموت عاملين رئيسيين في ذلك الأول تواصل الطريق بين هذه المدن والحجاز وتواصلهم مع الحضارات القديمة خاصة الهند، ثم الشام والعلاقة التاريخية بينهم، ثم أن معظم بلاد اليمن مرتفعة مما ساهم في برودة الجو ومن ثم اعتدال مزاج أصحابها، وفق نظريته الجغرافية.

(35) يبالغ ابن خلدون في تحديد أثر البيئة على الإنسان، ويعتبرها متحكم رئيسي خارجي عليه مما يدعم أصحاب الاتجاهات الأيكلوجية والمناخية.

(36) توضح استمرار سلالات الزنج المهاجرون أي مناطق باردة في الشمال في لون بشرتها إلى عدم دقة هذه المعلومة.



وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب، تسود ألوان أعقابهم، وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء[37]

وأما أهل الشمال فلم يُسمّوا باعتبار ألوانهم، لأن البياض كان لوناً لأهل تلك اللغة الواضعة للأسماء. فلم يكن فيه غرابة تحمل على اعتباره في التسمية لموافقته واعتياده، ووجدنا سكانه من الترك والصقالبة والطغرغر والخزر والكثير من الإفرنجة ويأجوج ومأجوج، أسماء متفرقة وأجيالا متعددة مُسمين بأسماء متنوعة[38].

وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة، أهل الاعتدال في خلقهم وخُلُقهم وسيرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتمار لديهم من المعاش والمسكن والصنائع والعلوم والرياسات والملك، فكانت فيهم النبوات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة، وأهل هذه الأقاليم التي وقفنا على أخبارهم مثل العرب والروم وفارس وبني إسرائيل واليونان وأهل السند والهند والصين.

ولما رأى النسابون اختلاف هذه الأمم بسماتها وشعارها حسبوا ذلك لأجل الأنساب: فجعلوا أهل الجنوب كلهم السودان من ولد حام وجعلوا أهل الشمال كلهم أو أكثرهم من ولد يافث، وأكثر الأمم المعتدلة وأهل الوسط المنتحلين للعلوم والصنائع والملل والشرائع والسياسة والملك من ولد سام، وهذا الزعم وإن صادف الحق في انتساب هؤلاء فليس ذلك بقياس مطرد، إنما هو إخبار

---

(37) واستشهد ابن خلدون في بيت ابن سينا ، قال ابن سينا في أرجوزته في الطب:

بالزنج حر غير الأجساد حتى كسا جلودنا سوادا

والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودُها بضاضا

(38) يحتاج رأي ابن خلدون في تأثير المناخ على لون البشرة إلى دراسات عميقة وعديدة مرتبطة بالأبعاد الوراثية والايكولوجية وأثر الجينات.



عـن الواقع، وما أداهم إلى هذا الغلط إلا اعتقادهـم أن التمييز بين الأمم إنما يقـع بالأنساب فقط، وليس كذلك: فإن التمييز للجيل أو الأمة يكون بالنسب في بعضهـم كما للعرب وبنـي إسرائيل والفرس، ويكون بالجهـة والسمة كما للزنـج والحبشـة والصقالبـة والسودان، ويكون بالعوائد والشعـار والنسب كما للعرب،

ويكـون بغير ذلك من أحـوال الأمم وخواصهـم ومميزاتهم، فتعميـم القول في أهـل جهة معينة مـن جنوب أو شمال بأنهم من ولد فـلان المعروف لما شملهم مـن نحلـة أو لون أو سمة وجـدت لذلك الأب، إنما هو مـن الأغاليط ، التي أوقع فيهـا الغفلـة عن طبائع الأكـوان والجهات وأن هذه كلها تتبـدل في الأعقاب ولا يجـب استمرارها. والله ورسوله أعلم بغيبه وأحكم، وهو المولى المنعم الرؤوف الرحيم.





المقدمة الرابعة: في أثر الهواء في أخلاق البشر:

قد رأينا من خلق السودان[39] على العموم الخفَّة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق في كل قطر. والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيه، وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكاثفه، وتقرر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته، ولهذا يجد المنتشى من الفرح والسرور ما لا يُعبر عنه. وذلك بما يداخل بحار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه، فيتفشى الروح وتجيء طبيعة الفرح، وكذلك نجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخنت لذلك، حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشيء عن السرور، ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار واستولى الحر على أمزجتهم، وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم، فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشد حرا فتكون أكثر تفشيا، فتكون أسرع فرحا وسروراً وأكثر انبساطا ، ويجيء الطيش على أثر هذه، وكذلك يلحق بهم قليلا أهل البلاد البحرية، لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة، وقد نجد يسيرا من ذلك في أهل البلاد الجزيرية من الإقليم الثالث لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها، لأنها عريقة في الجنوب عن الأرياف والتلول، واعتبر

(39) السودان كان يطلق على إفريقيا السوداء قاطبة.



ذلـك أيضاً بأهل مصـر، فإنها في مثل عرض البلاد الجزيريـة أو قريباً منها، كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب، حتى إنهم لا يدخرون أقوات سنتهـم ولا شهرهـم، وعامة مآكلهم من أسواقهـم[40]، ولما كانت فاس من بلاد المغـرب بالعكس منها فـي التوغل في التلول الباردة كيف تـرى أهلها مطرقين إطـراق الحـزن وكيف أفرطوا في نظـر العواقب، حتى إن الرجـل منهم ليدخر قـوت سنتين من حبـوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوتـه ليومه مخافة أن يُرزأ شيئاً من مدخره[41]. وتتبع ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء: والله الخلاق العظيم.

(40) يحاول ابن خلدون أن يفسر التباين بين الشعوب تفسيراً بيئياً وهذا له جانب محدود من الصواب، لأن للتحضر وطبائع المجتمعات أثر رئيسي في السلوك، ومن العجب أن سكان بلاد المغرب العربي لا زلوا حتى اليوم يحرصون على توفير القوت الرئيس للعام كاملاً في بداياته وهذا نمط ثقافي متأصل فيهم.

(41) إضافة إلى رأي ابن خلدون في الأثر الجغرافي للادخار في المحاصيل من عدمه إلا أن لهذه القضية أبعاد عديدة اجتماعية وثقافية وحضارية واقتصادية وتربوية فمثلاً كلما كان البلد متقدما وترد إليه الخيرات ومستقر سياسياً ولأهله وفر اقتصادي أدى إلى قلة الادخار في المجتمعات الأخرى وانعدامه لدى معظم فئات المجتمع والعكس.



المقدمة الخامسة: في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجواع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم:

اعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب وكل سكانها في رغد من العيش، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش، من الحبوب والأُدم والحنطة والفواكه لزكاة المنابت واعتدال الطينة ووفر العمران، وفيها الأرض الحرة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة، فسكانها في شظف من العيش. والساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأُدم جملة، وإنما أغذيتهم وأقواتهم الألبان واللحوم، ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار، فإنهم وإن كانوا يأخذون الحبوب والأُدم من التلول إلا أن ذلك في الأحايين وتحت رقبة من حاميتها، وعلى الإقلال لقلة وُجدهم فلا يتوصلون منه إلى سد الخلة أو دونها فضلا عن الرغد والخصب، وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالا في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش: فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات، وهذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم. واعتبر ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدب من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقر مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة، كيف تجد بينها بوناً بعيداً: في صفاء أديمها، وحسن رونقها وأشكالها، وتناسب أعضائها، وحدة مداركها ، فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير والحمار والبقر أخو الحمار والبقر، والبون بينها ما رأيت. وما ذاك إلا لأجل أن الخصب في التلول فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والأخلاط الفاسدة ما ظهر عليها أثره، والجوع لحيوان القفر حسّن في خلقها وأشكالها ما شاء.



وكـذا أهـل الضواحي من المغـرب بالجملة مع أهل الحضـر والأمصار. فإن أهل الأمصار[42] وإن كانوا مكثرين مثلهم من الأدم ومخصبين في العيش إلا أن استعمالهم إياها بعد العلاج بالطبخ والتلطيف بما يخلطون معها فيذهب لذلك غلظها ويرق قوامها، وعامة مأكلهم لحوم الضأن والدجاج، فتقل الرطوبات لذلك فـي أغذيتهم ويخف ما تؤديه إلى أجسامهم من الفضلات الرديئة، فلذلك تجد جسوم أهل الأمصار ألطف من جسوم أهل البادية المخشنين في العيش، وكذلك تجد المعوَّدين بالجوع من أهل البادية لا فضلات في جسومهم غليظة ولا لطيفة.

واعلـم أن أثـر هـذا الخصب في البـدن وأحواله يظهر حتى فـي حال الدين والعبـادة. فنجـد المتقشفين من أهـل الباديـة أو الحاضرة ممـن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب، بـل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لمـا يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحمان والأدم البر . ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي وكذلك نجد حال أهل المدينة الواحدة فـي ذلك مختلفـاً باختلاف حالهـا في التـرف والخصب. وكذلـك نجد هؤلاء المخصبيـن في العيش المنغمسين في طيباته مـن أهل البادية وأهل الحواضر والأمصـار، إذا نزلـت بهم السنـون وأخذتهم المجاعات يسـرع إليهم الهلاك لا مثـل العرب أهـل الفقر والصحـراء، ولا مثـل أهل بلاد النخـل الذين غالب عيشتهـم التمر، فالهالكون فـي المجاعات إنما قتلهم الشبـع المعتاد السابق لا الجـوع الحادث اللاحق[43]. وأما المتعودون للعيمة وترك الأدم والسمن فلا تزال رطوبتهـم الأصلية واقفة عند حدهـا من غير زيادة، وهي قابلـة لجمع الأغذية

---

(42) يقصد أهل الحضر المتركزين في المدن.

(43) هذه الإشارة الطبية المهمة لابن خلدون ملاحظة بدراسة تعرض الأفراد إلى مجاعات، فهناك أقوام اعتادوا قلة الطعام أكثر تحملاً للجوع وأقل حاجة للطعام بعكس معتادي الشبع الذين تتدهور صحتهم عند أي تغير بالغذاء.

الطبيعيـة، فـلا يقع في معاهم بتبـدل الأغذية يبس ولا انحـراف، فيسلمون في الغالب من الهلاك الذي يعرض لغيرهم بالخصب وكثرة الأدم في المآكل.

وأصـل هـذا كله أن تعلم أن الأغذية وائتلافهـا أو تركها إنما هو بالعادة. فمن عـود نفسـه غذاء ولاءمه تناولـه كان له مألوفـاً وصار الخروج عنـه والتبدل به داء، مـا لم يخرج عـن غرض الغذاء بالجملـة كالسموم واليتـوع وما أفرط في الانحـراف . فأما ما وجد فيه التغذي والملاءمـة فيصبر غذاء مألوفاً بالعادة. فـإن النفس إذا ألفـت شيئاً صار من جبلتها وطبيعتها لأنهـا كثيرة التلون، فإذا حصـل لها اعتياد الجوع بالتدريج والرياضة فقد حصل ذلك عادة طبيعية لها، ومـا يتوهمه الأطبـاء من أن الجوع مهلك فليس على مـا يتوهمونه إلا إذا حُملت النفسـ عليه دفعة، وقطع عنها الغذاء بالكلية، فإنه حينئذ ينحسم المعي ويناله المرضـ الـذي يخشى معه الهلاك، وأمـا إذا كان ذلك القـدر تدريجاً ورياضة بإقلال الغذاء شيئا فشيئاً، كما يفعله المتصوفة، فهو بمعزل عن الهلاك، وهذا التدريج ضروري حتى في الرجوع عن هذه الرياضة، فإنه إذا رجع به إلى الغذاء الأول دفعة خيف عليه الهلاك، وإنما يرجع به كما بدأ في الرياضة بالتدريج.

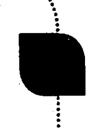
واعلم أن الجوع أصلح للبدن من إكثار الأغذية بكل وجه لمن قدر عليه أو على الإقـلال منهـا، وأن له أثراً فـي الأجسام والعقول في صفائحهـا وصلاحها كما قلناه(44).

---

(44) يفصّل الدكتور وافي في مناقشة أفكار ابن خلدون ورد عليها حيث يؤكد أن ابن خلدون فيما ذكره في المقدمات الثلاث السابقة (المقدمات الثلاثة والرابعة والخامسة) عن آثار البيئة الجغرافية وتوابعها في الظواهر الفردية والاجتماعية وفي حياة الأفراد والجماعات، والى مثل هذا، بل إلى أبعد منه، ذهب العلامة الفرنسي منتسكيوMONTESQUIEU في كتابه "روح القوانين DE L'ESPRIT DES LOIS ولا يخفى ما ينطوي عليه مذهب ابن خلدون ومنتسكيو ومن جاراهما من شطط في الحكم ومجانبة للقصد، ومبالغة في تقدير الأمور، وذلك:

1 - أن البيئة الجغرافية ليست إلا عاملاً واحداً من عشرات العوامل التي تؤثر في حياة الإنسان والجماعات. فالوراثة ونظم التربية وشئون الاقتصاد والتراث الاجتماعي والبيئة الاجتماعية العامة. كل أولئك وما إليه لا يقل أثراً عن البيئة الجغرافية في شئون الفرد والمجتمع.





المقدمة السادسة: أصناف المدركين للغيب بالفطرة أو الرياضة ويتقدم الكلام بصفة الوحي والرؤيا:

اعلم أرشدنا الله وإياك، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته، وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني، وأولا عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء، ثم إلى النار متصلاً بعضها ببعض. وكل واحد منها مستعد الى أن يستحيل الى ما يليه صاعداً وهابطاً ويستحيل بعض الأوقات، والصاعد منها ألطف مما قبله الى أن ينتهي إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على

2 - هذا إلى أن البيئة الجغرافية نفسها لا تتحقق آثارها إلا بفضل ما يحدث بينها وبين العوامل الأخرى من تفاعل وتضافر، فإن لم يتم هذا التفاعل والتضافر لم تستطع هذه البيئة سبيلاً إلى إحداث أثر ما في حياة الأفراد ولا في حياة الجماعات.

3 - وكما تؤثر البيئة في الإنسان، ويؤثر الإنسان في بيئته، فكثيراً ما استطاع الأفراد والمجتمعات، وكثيراً ما يستطيعون بما أوتوا من علوم وفنون وحذق ومهارة وتجارب ومخترعات- أن يغيروا طبيعة البيئة الجغرافية، ويذللوها لرغباتهم، وينقضوا كثيراً مما أبرمته، ويحولوا بينها وبين تحقيق كثير مما تقتضيه، ويجعلوها طوع مشيئتهم، ويشكلوها كما يشاءون وتشاء لهم غاياتهم.

فقد استطاع الإنسان أن يجعل الجبال ودياناً، ويشق فيها طرقاً، ويبتغي فيها أنفاقاً، ويجفف البحيرات والمستنقعات، ويغير مجاري الأنهار واتجاهات الرياح، وينزل المطر وفق مشيئته، ويجعل من الصحارى مزارع ومن الغابات مدنان واستطاع بما استنبطه من وسائل النقل السريعة وما اهتدي إليه من أساليب الاستبدال أن ينثر المواد الأولية ويجعلها موفورة في كل مكان، وبالجملة قد تجلت إرادته وسيطرته على بيئته في كل ما نرى من مظاهر الحضارة الحديثة.

4 - ولا أدل على ذلك من أن الشعوب قد تتفق في البيئة الجغرافية ولكنها تختلف اختلافاً كبيراً في شتى مظاهر الحضارة ومختلف شئون الحياة، فسكان المناطق الاستوائية بإفريقية من الشعوب النامية، على حين أن سكان هذه المناطق نفسها بأمريكا يعدون من أرقى هذه الشعوب مادياً، والدنيا الجديدة كانت موطناً لشعوب بدائية بسيطة، وهي نفسها الآن موطن لأمم وصلت إلى درجة كبيرة في سلم الحضارة المادية. انظر هامش مقدمة ابن خلدون تحقيق د.وافي ص404



هيئـة لايدرك الحس منهـا إلا الحركات فقط، وبها يهتـدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها. ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج: آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بـذر لـه، وآخر أفق النبات مثـل النخل والكرم متصل بـأول أفق الحيوان مثل الحلـزون والصدف، ولم يوجـد لهما إلا قوة اللمس فقـط. ومعنى الاتصال في هـذه المكونات أن آخر كل أفق منها مستعد بالاستعـداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحـب الفكر والرؤية، ترتفع إليه من عالم القدرة[45] الذي اجتمع

(45) يذكر د. وافي أن النص في جميع النسخ «عالم القدرة» وهو تحريف شنيع غيّر معني العبارة تغييراً تاماً، بل جردها من الدلالة. وأخفى نظرية مهمة قال بها ابن خلدون في ارتقاء الكائنات وتطورها وسبق بها دارون وغيره من جماعة الارتقائيين EVOLUTIONISTS بنحو خمسة قرون، وإن اختلف رأيه عن رأيهم من بعض الوجوه، هذا وفكرة تقسيم الكائنات إلى مراتب يتصل آخر كل مرتبة منها بأول المرتبة التالية لها ليست من مبتكرات ابن خلدون، بل قد سبقه إليها كثيراً من الباحثين من قبله، واستخدموا في تقريرها بعض الألفاظ والعبارات التي استخدمها وقسموا الكائنات إلى الأقسام نفسها التي قال بها.

فقد قرر هذه الفكرة القزويني (وهو سابق لابن خلدون) في كتابه "عجائب المخلوقات" إذ يقول: " فإن المعادن متصلة أولها بالجماد وآخرها بالنبات. والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالحيوان وآخرها بالنفوس الملكية. ولكن ابن خلدون تختلف نظرته عن هؤلاء جميعاً من وجهين: (أحدهما) أن الرقي عند هؤلاء رقى في المرتبة فحسب، فهم يحاولون ترتيب الكائنات من الأسفل إلى الأعلى ترتيباً عقلياً منطقياً، حتى إن بعضهم ليضع الفيل والفرس والنحل والببغاء وبعض الطيور الذكية في مرتبة قريبة من الإنسان، وفي أعلى مراتب الحيوانية كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مذهب إخوان الصفاء، أما ابن خلدون فيقصد الارتقاء من الناحية العضوية البيولوجية.

(وثانيهما) أنه لم يقل أحد من هؤلاء باستحالة هذه الكائنات بعضها إلى بعض، أما ابن خلدون فقد قرر في عبارات صريحة أن الكائنات الأخيرة من كل مرتبة قابلة بطبعها لأن تستحيل إلى الكائنات الأولى من المرتبة التي تليها وأنها قد تستحيل إليها بالفعل- وقد قرر ابن خلدون هذا الرأي الخطير أكثر من مرة في العبارة التي نعلق عليها: فمن ذلك قوله : «نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض. وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أول الكتاب في فصل المدركين للغيب، وبينّا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينخرم.. وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما هو في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون



فيه الحس والإدراك، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل[46] وكان ذلك أول أفق من الإنسان وبعده. وهذا غاية شهودنا.

ثم إنا نجد العوالم على اختلافها آثار متنوعة. ففي عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر، وفي عالم التكوين آثار من حركة النمو والإدراك، تشهد كلها بأن لها مؤثراً مبايناً للأجسام، فهو روحاني ويتصل بالمكونات لوجود اتصال هذا العالم في وجودها: وذلك هو النفس المدركة والمحركة. ولا بد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة، ويتصل بها أيضاً، ويكون ذاته إدراكاً صرفاً وتعقلا محضاً، وهو عالم الملائكة، فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات في لمحة من اللمحات، وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد، ويكون لها اتصال بالأفق الذي بعدها، شأن الموجودات المرتبة كما قدمناه. فلها في الاتصال جهتا العلو والسفل: فهي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك

والصدف من الحيوان، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية، صفحة 411 من الجزء الثالث من طبعة وافي.

وبهذين الوجهين نفسيهما تقرب نظرية ابن خلدون من نظرية دارون ومن تابعه من جماعة الارتقائيين المحدثين Evolutionnistes Les بقدر ما تبعد عن آراء من عرض لهذا الموضوع من قبله، وما قاله د.وافي فيه جوانب من الصحة كما أن فيه ملاحظات عديدة أهمها أن تأكيد تقارب أفكار ابن خلدون مع أفكار دارون لم يتضح في الكتاب برغم من أهميته في اي مكان آخر، ولم تؤكد كتابات ابن خلدون الأخرى سواء في هذا الموضوع أو غيره ، مما يؤكد أن ابن خلدون يرى التدرج في الأشياء مثل العلماء الذين سبقوه وهذا معروف وشاهد، ولكنه لم يذكر أو يرى التطور والتحول من مرحلة إلى أخرى ،والتطور هو صلب نظرية دارون.

(46) معروف أن نظرية النشوء والارتقاء كانت أحد الصدمات التي واجهت البشرية بما قدمته عن أصل الإنسان، ونمو الفكر اللاديني وتفسير الحياة والآن أصبح للنظرية قيمة في بعض المعارف وأخفقت في مجالات أخرى خاصة في الفشل الواسع للحلقات المفزعة في التطور من جنس لآخر. وأهمية عرض ابن خلدون ومن سبقه من العلماء هو تأكيد أن دور دارون هو تأطير النظرية وتأصيل أفكارها ولكن الفكرة الأساسية نمت في متصل فلسفي من أرسطو إلى ابن خلدون ثم تطورت بعده، وأصبح لها دور في التفكير الإنساني.



العلميــة والغيبية، فإن عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم من غير زمان، وهذا مــا قدمناه من الترتيب المحكم في الوجود باتصــال ذواته وقواه بعضها ببعض.

ثــم إن هذه النفس الإنسانية غائبــة عن العيان وآثارها ظاهرة في البدن، فكأنه وجميــع أجزائه مجتمعة ومفترقــة آلات للنفس ولقواها، أمــا الفاعلية فالبطش باليــد والمشي بالرجل والــكلام باللسان والحركة الكلية بالبــدن متدافعاً، وأما المدركة، وإن كانت قــوى الإدراك مرتبة ومرتقية الى القوة العليا وهي المفكرة التي يعبر عنها الناطقة، فقوى الحس الظاهر بآلاته في البصر والسمع وسائرها ترتقي إلى الباطن. وأوله الحس المشترك، وهو قوة تدرك المحسوسات مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها في حالة واحدة، وبذلك فارقت قوة الحس الظاهر؛ لأن المحسوســات لا تزدحــم عليها فــي الوقت . ثم يؤديه الحســ المشترك إلى الخيــال، وهي قوة تمثل الشيء المحسوس في النفســ كما هو مجرد عن المواد الخارجــة فقــط، وآلة هاتين القوتين فــي تصريفهما البطــن الأول من الدماغ: مقدمــة للأولى، ومؤخــرة للثانية. ثم يرتقي الخيال إلــى الوهمية[47] والحافظة. فالوهميــة لإدراك المعاني المتعلقــة بالشخصيات كعداوة زيــد وصداقة عمرو ورحمــة الأب وافتراس الذئــب. والحافظة لإيداع المــدركات كلها متخيلة وغير متخيلة، وهي لها كالخزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها. وآلة هاتين القوتين في تصريفهما البطن المؤخر من الدماغ : أوله للأولى، ومؤخرة للأخرى. ثم ترتقي جميعهــا إلى قوة الفكر، وآلته البطــن الأوسط من الدماغ[48] وهي القوة التي تقع

(47) الوهمية أو القوة الوهمية: وهي عند ابن سينا القوة التي موضوعها الوهم، أي الأفكار الخاصة المقتبسة من المحسوسات. وهي تأتي بعد الفنطاسية من المحسوسات. وهي تأتي بعد الفنطاسية والخيال، وقبل العقل. انظر الشفاء، ج2، ص 291 والنجاة ص 266. نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 154.

(48) وفق الدراسات الحديثة يتم تصنيف الدماغ إلى ثلاثة أقسام: الدماغ البدائي، الدماغ، قشرة الدماغ، ولكل منها وظائفه.





بها حركـة الرؤية والتوجه نحو التعقل، فتحرك النفس بهـا دائماً لما رُكِّب فيها من النزوع للتخلص من درك القوة والاستعداد الذي للبشرية، وتخرج إلى الفعل فـي تعقلها متشبهة بالملأ الأعلى الروحاني، وتصير أول مراتب الروحانيات في إدراكهـا بغيـر الآلات الجسمانية. فهي متحركة دائمـاً ومتوجهة نحو ذلك. وقد تنسلـخ بالكليـة من البشريـة وروحانيتها إلى الملكية من الأفـق الأعلى من غير اكتساب، بل بما جعل الله فيها من الجِبلَّة والفطرة الأولى في ذلك.







والنفوس البشرية على ثلاثة أصناف:

صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية التي للفكر في البدن، وكلها خيالي منحصر نطاقه، إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها، وإن فسد فسد ما بعدها، وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني. وإليه تنتهي مدارك العلماء وفيه ترسخ أقدامهم.

وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك. فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها. وهذه مدارك العلماء والأولياء أهل العلوم اللدنية والمعارف الربانية، وهي الحاصلة بعد الموت لأهل السعادة في البرزخ.

وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة. وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة، وهي حالة الوحي، فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها، ونزهم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية، بما ركّب في غرائزهم من القصد والاستقامة التي يحاذون بها تلك الوجهة.



ومن علاماتهم أيضاً أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والزكاة ومجانبة المذمومات والرجس أجمع، وهذا هو معنى العصمة، وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات والمنافرة لها، وكأنها منافية لجبلته.

واتضح ذلك في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي الصحيح أنه حمل الحجارة وهو غلام مع عمه العباس لبناء الكعبة فجعلها في إزاره، فانكشف فسقط مغشيا عليه حتى استتر بإزاره، ودعى إلى مجتمع وليمة فيها عُرس ولعب فأصابه غشى النوم إلى أن طلعت الشمس ولم يحضر شيئاً من شأنهم، بل نزهه الله عن ذلك كله، حتى إنه بجبلته يتنزه عن المطعومات المستكرهة . فقد كان صلى الله عليه وسلم لا يقرب البصل والثوم، فقيل له في ذلك فقال: «إني أناجي من لا تناجون» – وانظر لما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم خديجة رضي الله عنها بحال الوحي أول ما فجأته وأرادت اختباره، فقالت. اجعلني بينك وبين ثوبك، فلما فعل ذلك ذهب عنه، فقالت إنه ملك وليس بشيطان، ومعناه أنه لا يقرب النساء وكذلك سألته عن أحب الثياب إليه أن يأتيه فيها، فقال البياض والخضرة، فقالت إنه الملك ، يعني أن البياض والخضرة من ألوان الخير والملائكة، والسواد من ألوان الشر والشياطين وأمثال ذلك.

ومن علاماتهم أيضاً دعاؤهم إلى الدين والعبادة من الصلاة والصدقة والعفاف، وقد استدلت خديجة على صدقة رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك، وكذلك أبو بكر، ولم يحتاجا في أمره إلى دليل خارج عن حاله وخلقه. وفي الصحيح أن هرقل حين جاءه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم يدعوه إلى الإسلام أحضر من وُجد ببلده من قريش، وفيهم أبو سفيان ليسألهم عن حاله، فكان فيما سأل أن قال: بم يأمركم؟ فقال أبو سفيان: بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف إلى آخر ما سأله فأجابه، فقال «إن يكن ما تقوله حقاً فهو نبي وسيملك

ما تحت قدمي هاتين». والعفاف الذي أشار إليه هرقل هو العصمة. فانظر كيف أخذ من العصمة والدعاء إلى الدين والعبادة دليلا على صحة نبوته، ولم يحتج إلى معجزة، فدل على أن ذلك من علامات النبوة.

ومن علاماتهم أيضاً أن يكونوا ذوي حسب في قومهم، وفي الصحيح «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه»، وفي رواية أخرى «في ثروة من قومه»، استدركه الحاكم على الصحيحين، وفي مساءلة هرقل لأبي سفيان كما هو في الصحيح قال: «كيف هو فيكم؟» ، قال أبو سفيان : «هو فينا ذو حسب» ، فقال هرقل: « والرسل تبعث في أحساب قومها». ومعناه أن تكون له عصبة وشوكة تمنعه من أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته.

ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم ، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة، وليست من جنس مقدور العباد، وإنما تقع في غير محل قدرتهم، وللناس في كيفية وقوعها ودلالتها على تصديق الأنبياء خلاف.

وركَّز في طبائعهم رغبة في العبادة تُكشف بتلك الوجهة وتسيغ نحوها فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاءوا بتلك القدرة التي فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة. فلذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم، وتلقوا في ذلك الملأ الأعلى ما يتلقونه، وعاجوا به على المدارك البشرية منزلا في قواها لحكمة التبليغ للعباد، فتارة يسمع أحدهم دويا كأنه رمز من الكلام يأخذ منه معنى الذي أُلقي إليه، فلا ينقضي الدويّ إلا وقد وعاه وفهمه. وتارة يتمثل له الملك الذي يُلقى إليه، رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله والتلقي من الملك، والرجوع إلى المدارك البشرية، وفهمه ما ألقى عليه كله، كأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس في زمان ، بل كلها تقع



جميعاً، فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سميت وحياً، لأن الوحي في اللغة الإسراع.

واعلم أن الأولى وهي حالة الدوي هي رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه، والثانية وهي حالة تمثل الملك رجلاً يخاطب هي رتبة الأنبياء المرسلين، ولذلك كانت أكمل من الأولى، وهذا معنى الحديث الذي فسر فيه النبي صلى الله عليه وسلم الوحي لما سأله الحارث بن هشام، وقال كيف يأتيك الوحي؟ فقال: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيُفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول». وإنما كانت الأولى أشد لأنها مبدأ الخروج في ذلك الاتصال من القوة إلى الفعل فيعسر بعض العسر، ولذلك لما عاج فيها على المدارك البشرية اختصت بالسمع وصعب ما سواه. وعندما يتكرر الوحي ويكثر التلقي يسهل ذلك الاتصال، فعندما يعرج إلى المدارك البشرية، يأتي على جميعها وخصوصاً الأوضح منها وهو إدراك البصر. وفي العبارة عن الوعي في الأولى بصيغة الماضي وفي الثانية بصيغة المضارع لطيفة من البلاغة، وهي أن الكلام جاء مجيء التمثيل لحالتي الوحي: فمثَّل الحالة الأولى بالدوي الذي هو في المتعارف غير كلام، وأخبر أن الفهم والوعي يتبعه غب انقضائه، فناسب عند تصوير انقضائه وانفصاله العبارة عن الوعي بالماضي المطابق للانقضاء والانقطاع، ومثَّل الملك في الحالة الثانية برجل يخاطب ويتكلم، والكلام يساوقه الوعي، فناسب العبارة بالمضارع المقتضى للتجديد.

واعلم أن في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار إليها القرآن، قال تعالى: (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا) . وقالت عائشة: «كان مما يعاني من التنزيل شدة»، وقال: «كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيُفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً». ولذلك كان يحدث عنه في تلك الحالة

مـن الغيبـة والغطيط ما هو معروف. وسبب ذلـك أن الوحي كما قررناه مفارقة البشرية إلى المدارك الملكية وتلقي كلام النفس، فيحدث عنه شدة من مفارقة الـذات ذاتها وانسلاخها عنها مـن أفقها إلى ذلك الأفق الآخر. وهذا هو معنى الغـط الذي عبر به في مبـدأ الوحي في قوله: « فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلنـي فقال اقرأ! ، فقلت ما أنا بقارىء، وكـذا ثانية وثالثة» كما في الحديث. وقد يفضي الاعتياد بالتدريج فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله. ولذلك كان تنزُّل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نقل في نزول سورة براءة في غزو تبوك، وأنها نزلت كلها أو أكثرهـا عليه وهـو يسير على ناقته، بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة مـن قصار المفصل في وقت، وينزل الباقي فـي حين آخر. وكذلك كان آخر ما نـزل بالمدينة آيـة الدين وهي ما هي في الطول، بعـد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمـن والذاريات والمدثر والضحى والفلـق وأمثالها. واعتبر ذلك علامة تميـز بها بين المكي والمدني من السور والآيات والله المرشد للصواب. هذا محصـل أمر النبوة. وإذا تقرر ذلك فاعلـم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم. فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ويأتي بالمعجزة شاهد بصدقـه، والقرآن هو بنفسه الوحي المدعي وهـو الخارق المعجز، فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم: « ما من نبي من الأنبياء إلا وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيـاً أوحى إليَّ، فأنـا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يـوم القيامة »، يشير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحي كان الصـدق لهـا أكثر لوضوحهـا، فكثر المصـدق المؤمن وهـو التابع والأمة.





وأما الكهانة فهي أيضاً من خواص النفس الإنسانية. وذلك أنه قد تقدم لنا في جميع ما مر أن للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها، وأنه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فُطروا عليه من ذلك، وتقرر أنه يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور، إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر.

وإذا كان كذلك، وكان ذلك الاستعداد موجوداً في الطبيعة البشرية، فيعطي التقسيم العقلي أن هنا صنفاً آخر من البشر ناقصاً عن رتبة الصنف الأول نقصان الضد عن ضده الكامل، لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك ضد الاستعانة فيه، وشتان ما بينهما. فإذن أعطي تقسيم الوجود إلى هنا صنفاً آخر من البشر مفطوراً على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة عندما يبعثها النزوع لذلك وهي ناقصة عنه بالجبلة، فيكون لها بالجبلة عندما يعوقها العجز عن ذلك تشبث بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة، كالأجسام الشفافة وعظام الحيوانات وسجع الكلام وما سنح من طير أو حيوان، فيستديم ذلك الإحساس أو التخيل مستعيناً به في ذلك الانسلاخ الذي يقصده ويكون المشيِّع له. وهذه القوة التي فيهم مبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة. وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشتغل به عن الحواس ويقوي بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص، فربما صادف ووافق الحق وربما كذب، لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم، فيعرض له الصدق والكذب جميعاً ولا يكون موثوقاً به. وربما يفرغ إلى الظنون والتخمينات حرصاً على الظفر بالإدراك بزعمه وتمويهاً على السائلين، وأصحاب هذا



السجع هم المخصصون باسم الكهن لأنهم أرفع سائر أصنافهم. وقد قال صلى الله عليه وسلم في مثله: «هذا من سجع الكهان».. فجعل السجع مختصاً بهم بمقتضى الإضافة. والكهانة لما احتاج صاحبها بسبب عجزه إلى الاستعانة بالتصورات الأجنبية كانت داخلة في إدراكه، والتبست بالإدراك الذي توجه إليه، فصار مختلطا بها، وطرقه الكذب من هذه الجهة. فامتنع أن تكون نبوة.

ثم إن هؤلاء الكهان إذا عاصروا زمن النبوة فإنهم عارفون بصدق النبي ودلالة معجزته، لأن لهم بعض الوجدان من أمر النبوة كما لكل إنسان من أمر النوم . ومعقولية تلك النسبة موجودة للكاهن بأشد مما للنائم، ولا يصدهم عن ذلك ويوقعهم في التكذيب إلا قوة المطامع في أنها نبوة لهم، فيقعون في العناد كما وقع لأمية بن أبي الصلت فإنه كان يطمع أن يتنبأ، وكذلك وقع لابن صياد ولمسيلمة وغيرهم. فإذا غلب الإيمان وانقطعت تلك الأماني آمنوا أحسن إيمان، كما وقع لطُليحة الأسدي وسواد بن قارب، وكان لهما في الفتوحات الإسلامية من الآثار الشاهدة بحسن الإيمان.

وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صورة الواقعات. فإنها عندما تكون روحانية تكون صور الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها. وتصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية، وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم كما نذكر، فتقتبس بها علم ما تتشوف إليه من الأمور المستقبلية وتعود به إلى مداركها. فإن كان ذلك الاقتباس ضعيفاً وغير جلي بالمحاكاة والمثال في الخيال لتخلطه فيحتاج من هذه المحاكاة إلى التعبير. وقد يكون الاقتباس قوياً يستغني فيه عن المحاكاة فلا يحتاج إلى تعبير لخلوصه من المثال والخيال.

فهذا الاستعداد حاصل لها ما دامت في البدن: ومنه خاص كالذي للأولياء،



ومنـــه عام للبشر على العموم وهو أمر الرؤيا. وأمـــا الذي للأنبياء فهو استعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملكية المحضة التي هي أعلى الروحانيات. ويخرج هـــذا الاستعداد فيهم متكرراً في حالات الوحي، وهو عندما يعرج على المدارك البدنية ويقع فيها ما يقع من الإدراك (يكون) شبيهاً بحال النوم شبهاً بيِّناً ، وإن كان حـــال النوم أدون منه بكثير. فلأجل هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بأنها جـــزء من ستة وأربعين جزءاً مـــن النبوة، وفي رواية ثلاثـــة وأربعين، وفي رواية سبعين. وليس العدد في جميعها مقصوداً بالذات وإنما المراد الكثرة في تفاوت هذه المراتب، بدليل ذكر السبعين في بعض طرقه وهو للتكثير عند العرب.

وقـــد فطر الله البشـــر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جبلِّي لهم، فتتعرض النفس عند ارتفاعه إلى معرفة ما تتشوف إليه في عالم الحق. فتدرك فـــي بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب. ولذلك جعلها الشارع مـــن المبشرات، قال: «لم يبق من النبوة إلا المبشـــرات، قالوا وما المبشرات يا رسول الله؟ قال الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له».

ولمـــا كانـــت الحواس الظاهـــرة جسمانية، كانت معرضـــة للوسن والفشل بما يدركها مـــن التعب والكلال وتفشي الروح بكثـــرة التصرف، فخلق الله لها طلب الاستجمام لتجرد الإدراك على الصورة كاملة، وإنما يكون ذلك بانخناس الروح الحيوانـــي من الحواس الظاهرة كلها، ورجوعه إلـــى الحس الباطن. ويعين على ذلك ما يغشى البدن من البـــرد بالليل، فتطلب الحرارة الغريزية أعماق البدن. وتذهب من ظاهره إلـــى باطنه، فتكون مشيِّعة مركَّبها، وهو الروح الحيواني إلى الباطـــن، ولذلك كان النوم للبشر في الغالب إنما هو بالليل. فإذا انخنس الروح عـــن الحواس الظاهرة ورجع إلـــى القوى الباطنـــة، وخفت عـــن النفس شواغل الحـــس وموانعـــه ورجعت إلى الصورة التـــي في الحافظة، تمثـــل منها بالتركيب



والتحليل صور خيالية، وأكثر ما تكون معتاد لأنها منتزعة من المدركات المتعاهدة قريباً. ثم ينزلها الحس المشترك الذي هو جامع الحواس الظاهرة، فيدركها على أنحاء الهواجس الخمس الظاهرة. وربما التفتت النفس لفتة إلى ذاتها الروحانية مع منازعتها القوى الباطنية فتدرك بإدراكها الروحاني لأنها مفطورة عليه، وتقتبس من صور الأشياء التي صارت متعلقة في ذاتها حينئذ.. ثم يأخذ الخيال تلك الصور المدركة فيمثلها بالحقيقة أو المحاكاة في القوالب المعهودة. والمحاكاة من هذه هي المحتاجة للتعبير. وتصرفها بالتركيب والتحليل في صور الحافظة قبل أن تدرك من تلك اللمحة ما تدركه هي أضغاث أحلام. وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الرؤيا ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان»[49]. وهذا التفصيل مطابق لما ذكرناه: فالجلي من الله، والمحاكاة الداعية إلى التعبير من الملك، وأضغاث الأحلام من الشيطان لأنها كلها باطل والشيطان ينبوع الباطل، هذه حقيقة الرؤيا وما يسببها ويُشيِّعها من النوم، وهي خواص للنفس الإنسانية موجودة في البشر على العموم لا يخلو عنها أحد منهم، بل كل واحد من الأناسي رأى في نومه ما صدر له في يقظته مراراً غير واحدة، وحصل له على القطع أن النفس مدركة للغيب في النوم، ولا بد، وإذا جاز ذلك في عالم النوم فلا يمتنع في غيره من الأحوال، لأن الذات المدركة واحدة وخواصها عامة في كل حال، والله الهادي إلى الحق بمنه وفضله.

وأما العرافون فهم المتعلقون بهذا الإدراك وليس لهم ذلك الاتصال، فيسلطون الفكر على الأمر الذي يتوجهون إليه، ويأخذون فيه بالظن والتخمين بناء على

(49) انظر صحيح البخاري. مع العلم أن البخاري لم يذكر سوى نوعين من الأحلام، من الله ومن الشيطان. وقد استفاد علم الرؤيا عند المسلمين كثيراً من كتاب تعبير الرؤيا لأرطامدورس بعد أن ترجمه حنين ابن إسحق إلى العربية. انظر أرطامدورس الإفسيسي، كتاب تعبير الرؤيا، تحقيق توفيق فهد، دمشق، 1964. نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 164.



ما يتوهمونه من مبادىء ذلك الاتصال والإدراك، ويدعون بذلك معرفة الغيب، وليس منه على الحقيقة.

وأكثر هؤلاء في الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً خصوصاً بلاد الهند. ويسمون هنالك الحوكية ولهم كتب في كيفية هذه الرياضة كثيرة والأخبار عنهم في ذلك غريبة.

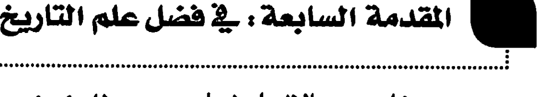
وأما المتصوفة فرياضتهم دينية وعريَّة عن هذه المقاصد المذمومة، وإنما يقصدون جمع الهمة والإقبال على الله بالكلية ليحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد، ويزيدون في رياضتهم إلى الجمع- والجوع التغذية بالذكر، فيها تتم وجهتهم في هذه الرياضة، لأنه إذا نشأت النفس على الذكر كانت أقرب إلى العرفان بالله، وإذا عريت عن الذكر كانت شيطانية، وحصول ما يحصل من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض، ولا يكون مقصوداً من أول الأمر، وحصول ذلك لهم معروف، ويسمون ما يقع لهم من الغيب والحديث عن الخواطر فراسة وكشفاً، وما يقع لهم من التصرف كرامة، وليس شيء من ذلك بنكير في حقهم، وقد ذهب إلى إنكاره الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني وأبو محمد ابن أبي زيد المالكي (في آخرين) فراراً من التباس المعجزة بغيرها، والمعول عليه عند المتكلمين حصول التفرقة بالتحدي فهو كاف. وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « إن فيكم مُحدثين وإن منهم عمر» : وقد وقع للصحابة من ذلك وقائع معروفة تشهد بذلك. في مثل قول عمر رضي الله عنه : «يا سارية الجبل وهو سارة ابن زُنيم ، كان قائداً على بعض جيوش المسلمين بالعراق أيام الفتوحات، وتورط مع المشركين في معترك وهمّ بالانهزام، وكان بقربه جبل يتجهز إليه، فرُفع لعمر ذلك وهو يخطب على المنبر بالمدينة، فناداه: «يا سارية الجبل». وسمعه سارية

وهـو بمكانه ورأى شخصه هنالك، والقصة معروفة. ووقـع مثله أيضاً لأبي بكر فـي وصيتـه عائشة ابنتـه رضي الله عنهما فـي شأن ما نحلها مـن أوسق التمر مـن حديقته، ثم نبهها علـى جذاذه لتحوزه عن الورثة. فقـال في سياق كلامه: «وإنمـا هما أخواك وأختاك» فقالت: «إنما هـي أسماء فمن الأخرى؟ «فقال «إن ذا بطـن بنت خارجة، أراها جاريةً»، فكانت جاريـة. وقع في الموطأ في باب ما لا يجـوز من النحـل. ومثل هذه الوقائع كثيرة لهم ولمـن بعدهم من الصالحين وأهل الاقتداء.

وقد يزعم بعض الناس أن هنا مدارك للغيب، من دون غيبة عن الحس. فمنهم المنجمون القائلون بالدلالات النجوميـة ومقتضى أوضاعها في الفلك، وآثارها في العناصر، وما يحصـل من الامتزاج بين طباعها بالتناظر، ويتأدى من ذلك المـزاج إلى الهواء. وهؤلاء المنجمون ليسوا من الغيب في شيء، إنما هي ظنون حدسيـة وتخمينات مبنية على التأثيـر النجومية وحصول المزاج منه للهواء مع مزيد حدس يقف به الناظر على تفصيله في الشخصيات في العالم وهو لو ثبت فغايته حدس وتخمين وليس مما ذكرناه في شيء.







المقدمة السابعة : في فضل علم التاريخ[50]

وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها:

اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضي من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، ويُنكبان به عن المزلات والمغالط؛ لأن الأخبار إذا اعتُمد فيها على مجد النقل، ولم تُحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق، وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلاً عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات، إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر، ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد[51]. وما ذلك إلا لولوع النفس

---

(50) تم نقل الحديث عن أغلاط المؤرخين والذي بدأ فيه ابن خلدون في بداية المقدمة تحت عنوان «مقدمة في فضل علم التاريخ» من ص 291-328 وقد شملت هذه المقدمة إلى أسباب أخطاء المؤرخين، حيث تم إضافة الأسباب الباقية من فصل طبيعة العمران ص 329 - 337، وهذا هو المكان الأنسب لها نصاً وموضوعاً، طبعه (د. وافي) المقدمة السادسة مع المقدمات الست التي كتبها ابن خلدون عن البيئة والمجتمع وهذا المكان كما يرى المختصر أكثر فائدة وتحديداً من مكانها السابق في الترقيمات والعناوين الغير مختصرة .

(51) ذكر ابن خلدون نماذج لأخطاء وتجاوز المؤرخين مثل ما ذكره بعضهم أن جيش بني إسرائيل في زمن موسى



بالغرائب، وسهولة التجاوز على اللسان، والغفلة على المتعقب والمنتقد، حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد، ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش، فيرسل عنانه ويُسيم في مراتع الكذب لسانه، يتخذ آيات الله هُزواً ويشتري لهو الحديث ليُضل عن سبيل الله، وحسبك بها صفقة خاسرة.

ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين، ما ينقلونه كافة في سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسة أخته مع جعفر بن خالد مولاه وأنه لكلفه بمكانها من معاقرته اياهما الخمر، أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة حرصاً على اجتماعها في مجلسه، وأن العباسة تحيلت عليه التماس الخلوة به، لما شغفها من حبة حتى واقعها، زعموا في حالة سكر فحملت ووشي بذلك للرشيد، فاستغضب وهيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها وجلالها.

وإنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة[52]، واحتجانهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه. فعظمت آثارهم وبعد صيتهم وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم ، واحتازوها عن سواهم، من وزارة وكتابة وقيادة وحجابه وسيف وقلم، لما وقر في نفوسهم من الحسد، عواطف الرحم، ولا وزعتهم أواصر القرابة.

و كقصتهم في يحيى ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب،

ستمائة ألف أو يزيدون ، وأن الفرس الذين انتصر عليهم في زمن بنوخت نصر لم يبلغوا هذا العدد ، أو معشاره . وانما ذلك من حسب المبالغة والغرائب وقصة ملك التابعة مع الترك، وسنذكر بعض القصص الأخرى مختصرة لإثبات المبالغة في ذلك. انظر بالتفصيل شرح ابن خلدون في المقدمة ص 292-294.

(52) ويقال إنه كان بدار الرشيد من ولد يحيى بن خالد خمسة وعشرون رئيساً من بين صاحب سيف وصاحب قلم، زاحموا فيها أهل الدولة بالمناكب، ودفعوهم عنها بالراح، لمكان أبيهم يحيى من كفالة هارون ولًى عهد وخليفة .



أخـي محمد المهدي الملقب بالنفس الزكية الخارج على المنصور. ويحيى هذا هو الذي استنزله الفضل بن يحيى من بلاد الديلم على أمان الرشيد بخطه، وبذل لهم فيه ألف درهم على ما ذكره الطبري، ودفعه الرشيد إلى جعفر وجعل اعتقاله بـداره وإلى نظره. فحبسه مدة ثم حملته الدالة علـى تخلية سبيله، والاستبداد بحـل عقاله، حُرمـاً لدماء أهل البيـت بزعمه. ودالة علـى السلطان في حكمه.

وسألـه الرشيـد عنه لما وشى بـه إليه، ففطن، وقال أطلقتـه، فأبدى لـه وجه الاستحسـان وأسرها في نفسه. فأوجد السبيل بذلك على نفسه وقومه، حتى ثُلَّ عرشهم، وأُلقيت عليهم سماؤهم، وخُسفت الأرض بهم وبدارهم، وذهبت سلفاً ومثلا للآخرين أيامهم. ومن تأمل أخبارهم ، واستقصى سير الدولة وسيرهم، وجد ذلك محقق الأثر، ممهد الأسباب.

والدولة والسلطان سوق للعالم، تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع، وتلتمس فيه ضوال الحكم، وتُحدى ركائب الروايات والأخبار، وما نفق فيها نفق عند الكافة، فإن تنزهت الدولة عن التعسف والأفن والسفسفة وسلكت النهج الأمم ولم تجر عن قصد السبيل، نفق في سوقها الأبريز الخالص واللجين المصفى وإن ذهبت مـع الأغراض والحقود، وماجت بسماسرة البغي والباطل، نفق البهرج والزائف والناقد البصير قسطاس نظره وميزان بحثه وملتمسه.

قد زلت أقدام كثير من الإثبات والمؤرخين الحفَّاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء[53] وعلقـت بأفكارهم ونقلها عنهـم الكافة من ضعفة النظر والغفلـة عن القياس، وتلقوهـا هـم أيضا كذلك من غير بحـث ولا روية، واندرجت فـي محفوظاتهم، حتـى صار فن التاريخ واهياً مختلطا، وناظـره مرتبكا، وعد من مناحي العامة.

---

(53) القصص التي فيها مبالغات او كذب بسبب عدم التمحيص مثل نكبة البرامكة ونسب إدريس بن عبد الله بن الحسن ، وجيش بني إسرائيل وغيرها من القصص التي ذكرها ابن خلدون ورد عليها.



أنواع الأخطاء التي يقع فيها المؤرخين وأسبابها[54]:

فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والإعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيّفه واستغنى عنه.

وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك، حتى انتحله الطبري والبخاري وابن اسحق من قبلهما وأمثالهم من علماء الأمة، وقد ذهل الكثير عن هذا السر فيه حتى صار انتحاله مجهلة، واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحمله والخوض فيه والتطفل عليه، فاختلط المرعي بالهمل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب، وإلى الله عاقبة الأمور.

1 - ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الإعصار ومرور الأيام، وهو داء دويٌّ شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما

(54) هذا العنوان والترقيم الفرعي من إضافة المختصر تسهيلاً لترتيب الموضوع.



يكـون ذلك في الأشخاص والأوقـات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده.

وقـد كانـت في العالم أمـم الفرس الأولـى والسريانيون والنبـط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط، وكانوا على أحوال خاصة بهم في دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركتهم مع أبناء جنسهم، وأحوال اعتمارهم للعالم، تشهد بهـا آثارهم، ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعـرب، فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها، وإلى ما يباينها أو يباعدها، ثم جاء الإسلام بدولة مضر، فانقلبت تلك الأحوال أجمـع انقلابه أخرى، وصارت إلى مـا أكثره متعارف لهذا العهد، يأخذه الخلف عـن السلف، ثم درسـت دولة العرب وأيامهـم وذهبت الأسـلاف الذين شيدوا عزهـم، ومهدوا ملكهم، وصـار الأمر في أيدي سواهم، مـن العجم مثل الترك بالمشـرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال فذهبـت بذهابهم أمم وانقلبت أحوال وعوائد نُسي شأنها وأُغفل أمرها.

والسبـب الشائع في تبدل والعوائد، أن عوائـد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه[55]، كما يقال في الأمثال الحكمية: « الناس على دين الملك». وأهل الملك والسلطان إذ استولـوا على الدولة والأمر فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائـد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى مـن بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدهـا خالفـت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولـى أشد مخالفة، ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة، فما دامت الأمم والأجيال

(55) تنظر نظريات التغيير إلى مداخل لأسباب التغيير منها ما يتم بأثر الطبقة العليا، ومنها وما يتم بأثر الطبقة الوسطى ورأي ابن خلدون أن الطبقة العليا أكثر أثراً.



تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة[56] .

2 - والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعوج به عن مرامه، فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد.

3 - ومن هذا الباب أيضاً ما يتوهمه المتصفحون لكتب التاريخ إذا سمعوا أحوال القضاة وما كانوا عليه من الرياسة في الحروب وقود العساكر، فتترامى بهم وساوس الهمم إلى مثل تلك الرتب، يحسبون أن الشأن في خطة القضاء لهذا العهد على ما كان عليه من قبل. يظنون فإذا سمعوا أن آباءهم كانوا قضاة أنهم مثل القضاة لهذا العهد، ولا يتفطنون لما وقع في رتبة القضاء من مخالفة العوائد، حيث كان القضاء في الأمر القديم لأهل العصبية من قبيل الدولة ومواليها، كما هي الوزارة لعهدنا بالمغرب، . فيغلط السامع في ذلك ويحمل الأحوال على غير ما هي،، يحسبون أن أنسابهم مع مخالطة الدولة هي التي يكون لهم بها الغلب والتحكم، فتجد أهل الحرف والصنائع منهم متصدين لذلك ساعين في نيله، فأما من باشر أحوال القبائل والعصبية ودولهم بالعُدوة الغربية، وكيف يكون التغلب بين الأمم والعشائر، فقلما يغلطون في ذلك ويخطئون في اعتباره.

4 - ومن هذا الباب أيضاً ما يسلكه المؤرخون عند ذكر الدول ونسق ملوكها، فيذكرون اسمه ونسبه وأباه وأمه ونساءه ولقبه وخاتمه وقاضيه وحاجبه ووزيره، كل ذلك تقليد لمؤرخي الدولتين من غير تفطن لمقاصدهم، والمؤرخون لذلك

(56) ما يذكره ابن خلدون هنا هو دراسة أحد أنماط التغيير الاجتماعي وهو التغيير المرحلي من جيل لأخر.



العهد كانوا يضعون تواريخهم لأهل الدولة، وأبناؤها متشوقون إلى سير أسلافهم ومعرفة أحوالهم ليقتفوا آثارهم وينسجوا على منوالهم، حتى في اصطناع الرجال من خلف دولتهم، وتقليد الخطط والمراتب لأبناء صنائعهم وذويهم، والقضاة أيضا كانوا من أهل عصبية الدولة وفي عداد الوزراء كما ذكرناه لك، فيحتاجون إلى ذكر ذلك كله، وأما حين تباينت الدول، وتباعد ما بين العصور، ووقف الغرض على معرفة الملوك بأنفسهم خاصة، ونسب الدول بعضها من بعض في قوتها وغلبتها، ومن كان يناهضها من الأمم أو يقصر عنها، فما الفائدة للمنصف في هذا العهد في ذكر الأبناء والنساء ونقش الخاتم واللقب والقاضي والوزير والحاجب من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا أنسابهم ولا مقاماتهم؟ إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ، اللهم إلا ذكر الوزراء الذين عظمت آثارهم وعفت على الملوك أخبارهم كالحجاج وبني المهلب والبرامكة وبني سهل بن نوبخت وكافور الإخشيدي وابن أبي عامر وأمثالهم، فغير نكير الإلماع بآبائهم والإشارة إلى أحوالهم لانتظامهم في عداد الملوك.

5 - فحقيقة التاريخ خبر عن خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات[57] وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك

(57) مفهوم العصبية من المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع الخلدوني. وهو مفهوم متشعب، يحتوي على شبكة معقدة من الدلالات. فمن بينها أولاً التماسك وروح التضامن المبنية على أساس رابطة الدم أو الزبونية (الاصطناع. حسب المصطلح الخلدوني). من هناك، ننتقل إلى فكرة القوة الاجتماعية الناتجة عن تلك الروح والتي يمكن استخدامها في العمل السياسي أو الديني. أحياناً يستعمل ابن خلدون كلمة عصائب للكلام على المجموعات البشرية نفسها، أكانت قبائل أو مجموعات من نوع آخر، يتحقق ضمنها روح التماسك. نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 51.



مـن الملك[58] والدول[59] ومراتبها، وما ينتحلـه البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال، ولما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعـات للآراء والمذاهب، فـإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبـر أعطته حقه مـن التمحيص والنظـر حتى تتبين صدقه مـن كذبه، وإذا خامرهـا تشيع لـرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله.

6 - ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح[60].

7 - ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب.

8 - ومنهـا الجهـل بتطبيـق الأحوال على الوقائع لأجل مـا يداخلها من التلبيس والتصنيع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنيع على غير الحق في نفسه.

(58) الملك، أي الحكم بصفة عامة، في معناه السياسي. يستعمل ابن خلدون هذا المفهوم بالتعارض مع الخلافة، أي الحكم الديني للخلفاء، للدلالة على الحكم الدينوي.ويحدد ابن خلدون الملك كالتالي: « وانما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور، ولا يكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور». انظر أسفله ص 322. نقلاً عن الشدادي ص 52.

(59) يستعمل ابن خلدون كلمة دولة في معنى السلالة أو الأسرة الحاكمة، وفي نفس الوقت في معنى الجهاز السياسي والحربي والإداري للدولة. نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 52.

(60) الفقرات من (6-12) من فصل طبيعة العمران ص 329-337.





9 -ومنهـا تقـرب الناس في الأكثر لأصحاب التجليـة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيـا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها .

10 - ومـن الأسبـاب المتقضيـة لـه أيضـاً وهي سابقة على جمـع ما تقدم، الجهـل بطبائـع الأحوال في العمـران، فان كل حادث من الحـوادث ذاتاً كان أو فعلاً لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله[61]. فإذا كان السامـع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجـود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض.

ولابد لتحميص الاختبار بمعرفة بطبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الـرواة، ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلـم أ، ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع، وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح، ولقد عد أهـل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلـول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقـل، وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لان معظمهـا تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بهـا متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط.

(61) الوعي بأحوال المجتمع أمر مهم في فهم التغيير الذي يواجهه المجتمع وهنا أثاره مهمة لابن خلدون حول ذلك مما يؤكد وعي ابن خلدون الكبير لعوامل التغيير في المجتمع.

11 -وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه: إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما نلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. هذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا.

ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها، وهي أن التاريخ[62] إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أُس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره، وقد كان الناس يفردونه بالتأليف، كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب. شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلثمائة غرباً وشرقاً، وذكر نحلهم وعوائدهم ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم، فصار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه، وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه، ثم جاء البكري من بعده ففعل مثل ذلك في المسالك والممالك خاصة دون غيرها من الأحوال، لأن الأمم والأجيال لعهده

(62) هذه الخاتمة ص 325 ختم فيها ابن خلدون مقدمة فصل علم التاريخ.

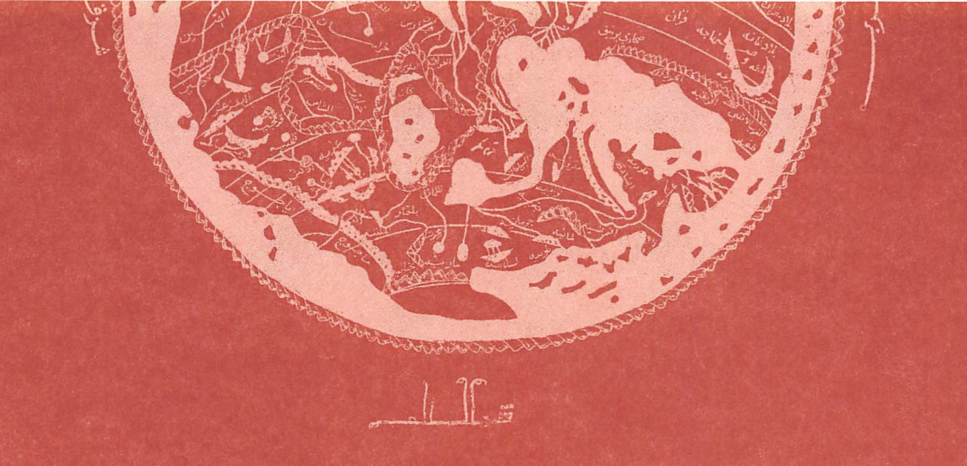




لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغير، وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة، واعتاد من أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب[63] بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقى من البلدان لملكهم، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيَّف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها. وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفل من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة: والله وارث الأرض ومن عليها[64]، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها، ويقفوا مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده.

(63) يقصد ابن خلدون الهجرات التي وصلت للمغرب من قبائل بدو العرب التي انتقلت بسنين القحط الشديد إلى مصر، ومن ثم إلى المغرب في عهد الدول الفاطمية والمعروفة بهجرات بني هلال وبني سليم.

(64) يوضح هذا المقطع مقدار الحزن واليأس المسيطر على ابن خلدون حيث مات في ذلك العصر من الطاعون أبوه وأخوه ومعظم أقرانه (أنظر سيرة ابن خلدون في آخر الكتاب)، أما أهل البادية فقد كان أثر الطاعون عليهم محدوداً قياساً بالمدن فزاد ذلك من الخراب في المجتمع ، حيث بدء البدو يغزون المدن التي فقدت رجالها وحامياتها.



الفصل الثاني

في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال وفيه فصول وتمهيدات

2




MOHAMED KHATAB

1 في أن أجيال[65] البدو والحضر طبيعية

اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصـيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزارعة، ومنهم مـن ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واسـتخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة، ولا بد إلى البدو[66] لأنه متسـع لما لا يتسـع له الحواضـر من المزارع والفدن[67] والمسارح للحيوان وغير ذلك، فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم، وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشـهم وعمرانهم من القوت والكِـنّ والدفاءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويُحصـل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك[68] .

ثم إذا اتسـعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصـل لهم ما فوق الحاجة مـن الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السـكون والدعة، وتعاونـوا في الزائد على

(65) يعني ابن خلدون بكلمة جيل هنا مجموعة من البشر يعيشون في إطار اجتماعي موحد، أي في إطار مجتمع في المعنى العصري. فيما يخص المعاني الأخرى لكلمة جيل، انظر حاشية رقم 3 ، ص 5. نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 191.

(66) يستخدم ابن خلدون مفهوم البدو بشكل واسع ليشمل البادية وسكان القرى، لتشابه الطرفين بمعظم الأشياء من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، واختلافهم فقط بالتنقل للبادية، ويبدو أن تمييز المصطلح بشكله العلمي في بدايات العصر الحديث حيث شاع مصطلح القرية، والريف تميزاً عن البادية، مع العلم أن البادية تتميز لدى ابن خلدون بشكل واضح ، كما تدل هذه العبارة –لابد للبدو– على رؤية اجتماعية لابن خلدون تدل على تدرج الحياة الاجتماعية من البادية إلى الحضر حيث يميز في مواقع أخرى بين فئات مختلفة من البادية وهذا ما بلورته المدرسة الحديثة في المتصل الريفي والحضري.

(67) الفدان: وحد قياس تساوي 4200 متر مربع، وكل فدان يساوي 24 قيراط، وكل قيراط يساوي 175 متر وحدة المقياس هذه قديمة ولازالت مستخدمة في وادي النيل«مصر والسودان» ودول أفريقية أخرى.

(68) يؤكد هذا النص وأمثاله على عقلية ابن خلدون الاقتصادية والتي انطلق منها العديد من الباحثين لدراسة آراء ابن خلدون، فابن خلدون أكد في بعض نصوصه على أن أصل التجمع الإنساني اقتصادي أساساً، ثم أمن بدرجة ثانية، وبذلك جعل العوامل الثقافية و الدينية وغيرها من العوامل عوامل تابعة في التجمع الحضاري ونموه من خلال التسلسل بدراسة الأثر الاقتصادي والسياسي، والنمو بأشكال عدة.



الضـرورة واسـتكثروا من الأقـوات والملابـس، والتأنـق فيها وتوسـعة البيوت واختطـاط الأمصـار للتحضـر، ثم تزيـد أحوال الرفـه والدَّعة فتجـيء عوائد التـرف البالغـة مبالغها في التأنق في علاج القوت واسـتجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعهـا من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالاة البيوت والصـروح وإحكام وضـعها في تنجيدها، والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها، فيتخذون القصـور والمنازل، ويُجرون فيها المياه، ويعالـون فـي صـرحها، ويبالغون في تنجيدهـا، ويختلقون[69] في اسـتجادة ما يتخذونه لمعاشـهم مـن ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضـر ومعناه الحاضـرون أهل الأمصـار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشـه الصـنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وُجدهم.

فقد تبين أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منهما كما قلناه.

(69) يختلقون: أي يبتكرون طرق جديدة غير مسبوقة.



2 في أن جيل العرب في الخلقة طبيعي:

فأهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات[70] والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد ومقصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي، يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير مُنجدة، إنما هو قصد الاستظلال والكنِّ لا ما وراءه، وقد يأوون إلى الغيران والكهوف. وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيرا بعلاج أو بغير علاج ألبتة إلا ما مسته النار. فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن، وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال، وهم عامة البربر والأعاجم. ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر فهم ظُعِّن في الأغلب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم، فالتقلب في الأرض أصلح بهم، ويسمون شاوية، ومعناه القائمون على الشاء والبقر ولا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة. وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً ، لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها لا يستغنى بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفاءة هوائه وطلباً لما خض النتاج في رماله، إذ الإبل أصعب الحيوان فصالاً ومخاضاً وأحوجها في ذلك إلى الدفاءة فاضطروا إلى إبعاد

(70) يستخدم ابن خلدون في معظم فصول المقدمة كلمة «العرب» بمعنى الأعراب أو سكان البادية الذين يعيشون خارج المدن ويشتغلون بمهنة الرعي، وخاصة رعي الإبل، ويتخذون الخيام مساكن لهم، ويظعنون من مكان إلى آخر حسب مقتضيات حياتهم وحاجات أنعامهم التي يتوقف معاشهم عليها: وهم المقابلون لأهل الحضر وسكان الأمصار (د.وافي ص 469) . والحقيقة أن ابن خلدون يستخدم كلمة العرب بمعاني عديدة، وان كانت تدل لديه على مفهومين رئيسيين الأول الأعراب، والثاني أمة العرب، وان كان يميز بينهما في تحليل طبيعة الحياة لكل منهما كما تدل تحليلاته واستشهاداته.





النُجعة. وربما ذادتهم[71] الحامية عن التلول أيضاً، فأوغلوا في القفار نفرة عن الضعة[72] منهم. فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً . وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العُجم. وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظعون البربر وزنانة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق. إلا أن العرب أبعد نُجعه وأشد بداوة لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها.

فقد تبين لك أن جيل العرب[73] طبيعي لا بد منه في العمران. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(71) ذادتهم: ويقصد فيه منعتهم من التلول القريبة من القرى والمدن.

(72) الضعة: الخضوع والطاعة.

(73) يقصد هنا الأعراب أي البدو.





3 في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران، والأمصارُ مددٌ لها

قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما، لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترح منها. ومتى حصل على الرِّياشِ الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قياد المدينة[74] . وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضرى لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته.

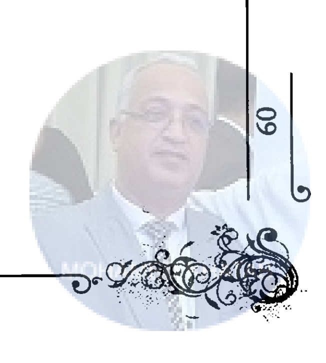
ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه، وأنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفي قراه، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر. وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها فتفهمه، ثم إن كل واحد من البدو والحضر متفاوت الأحوال من جنسه. فرب حي أعظم من حي، وقبيلة أعظم من قبيلة، ومصر أوسع من مصر، ومدينة أكثر عمراناً من مدينة.

---

(74) يمكن ملاحظة أن التحضر أصبح الآن مذاهب وأنواع، وبتطبيق متصل ابن خلدون نرى أن التحضر أصبح مستويات وفروق واضحة بين مدينة وأخرى ودولة وأخرى، وهذا التباين كان موجوداً في عصر ابن خلدون ولكن بدرجة أقل وهذا أحد أسباب رحلته من المغرب إلى القاهرة.



فقد تبين أن وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها؛ بما أن وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدعة التي هي متأخرة عن عوائد الضرورة المعاشية والله أعلم.





4 في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر:

وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر، قال عليه الصلاة والسلام: « كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يُهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه». وبقدر ما سبق إليها من أحد الخُلُقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه. فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته، بعد عن الشر وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده.

وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك. حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثير منهم يُقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصدهم عنه وازع الحشمة، لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً.

وأهل البدو إن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر، وهو ظاهر. وقد يتوضح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير[75]. فقد تبين أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. والله يحب المتقين.

(75) هذه أحد مفاهيم منطق ابن خلدون التي تؤكد أن الحياة كلما تعقدت فسدت، ومن خلال ذلك يبني تعقد الحياة في الحياة الحضرية، وأن الحياة متصل من البداوة إلى التحضر، وليت عمري لو عاش ابن خلدون في عصرنا ربما تفتحت قريحته عن تحليل أعمق للمجتمع بتباين الأخلاق بين الحضر أنفسهم أو تحول السلوك من طباع إلى تعلم أو كيف تتغير شخصية الإنسان من وقت لأخر. وربما تطبعه بعدة سلوكيات متعارضة وهذا ما بدأت المدرسة التفاعلية الحديثة تفصيله مثل الاتجاهات الدرمالوجي الاثنوميثودولوجيا.



5 في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر

والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة ولا يُنفَّر لهم صيد فهم غارون آمنون، قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم، حتى صار ذلك خلقاً يتنزل منزلة الطبيعة.

وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجلس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبآت والهيعات، ويتفردون في القفر والبيداء مُدلين ببأسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ. وأهل الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر عيال عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم. وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السبل، وسبب ذلك ما شرحناه وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تُنزَّل منزلة الطبيعة والجبلة. واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيرا صحيحاً. والله يخلق ما يشاء.



6 في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم

وذلك أنه ليس كل أحد مالك أمر نفسه إذ الرؤساء والأمراء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم، فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره ولابد.

فإن كانت الملكة رفيقة وعادلة لا يُعاني منها حكم ولا منع وصد كان من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن، واثقين بعدم الوازع، حتى صار لهم الإدلال جبلة لا يعرفون سواها.

وأما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم وتُذهب المنعة عنهم، لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة كما نبينه[76].

وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمُذهبة للبأس بالكلية لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك.

وأما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمية وأخذت من عهد الصبا أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد فلا يكون مدلاً ببأسه[77] .

ولهذا نجد المتوحشين من العرب أهل البدو أشد بأساً ممن تأخذه الأحكام.

---

(67) وقد نهى عمر سعداً رضي الله عنهما عن مثلها، لما أخذ زهرة بن جوية سلب الجالنوس، وكانت قيمته خمسة وسبعين ألفاً من الذهب، وكان اتبع الجالنوس يوم القادسية فقتله وأخذ سلبه، فانتزعه منه سعد وقال له: « هلا انتظرت في إتباعه إذني؟ ». وكتب إلى عمر يستأذنه، فكتب إليه عمر: « تَعْمدُ إلى مثل زهرة وقد صلى بما صلى به أي كسب ما كسب، وبقى عليك ما بقى من حربك، وتكسر فوقه وتفسد قلبه » وأمضى له عمر سلبه المقدمة ص 477.

(77) هذه الأفكار التربوية المهمة التي أشار إليها ابن خلدون حيث هناك علاقة عكسية بين شدة التربية وأثرها على شخصية الفرد واستقلال شخصيته وهذا يفسر بمفهومه الواسع الفرق بين الحكومات التي تعتمد القهر والإذلال بما يسمى اليوم الحكومات الدكتاتورية وكيف أن رعاياها أكثر ذلة وانقياداً، وعند حصول تصادم معها يكون دامياً، بعكس غيرها من الحكومات التي تكون رفيقة وعادلة والتي يكون للإنسان وكرامته أثر في شخصه وتقدمه ومن ثم تقدم المجتمع وتحل مشاكلهم بصراع غير دموي.



ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات يُنقص ذلك من بأسهم كثيراً، ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه، وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة، فيهم هذه الأحوال وذهابها بالمنعة والبأس[78].

ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة، ولم ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم، لما تلى عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعليمي، إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاه نقلاً يأخذون أنفسهم بها بما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق. فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة، كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه: « من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله» حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقيناً بأن الشارع أعلم بمصالح العباد.

ولما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب ورجع الناس إلى الحضارة وخُلُق الانقياد إلى الأحكام نقصت بذلك سورة البأس فيهم.

فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبي. وأما الشرعية فغير مفسدة، لأن الوازع فيها ذاتي، ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم

(78) إن ابن خلدون هنا يشير إلى متصل التحضر التربوي بين المتوحشين من العرب أهل البدو، من جهة التحضر وعوامله من جهة هناك تغير في الأخلاق ونوع من التنازل سواء للسلطان، أو عند التعلم حيث هناك متصل بدوي حضري في السلوكيات يتدرج من مستوى لآخر.



وخضـد الشـوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم، والبدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب. ولهذا قال محمد بن أبي زيد في كتابه في أحكام المعلمين والمتعلمين: « إنه لا ينبغي للمؤدب أن يضرب أحداً من الصبيان في التعليم فوق ثلاثة أسواط» نقله عن شريح القاضي.







7 في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية

اعلم أن الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير والشر، كما قال تعالى: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ)، وقال: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا). والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين. وعلى ذلك الجم الغفير، إلا من وفقه الله. ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه، إلا أن يصده وازع.

فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض، أو يعدو عليه، فإنهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم، إلا إذا كان من الحاكم بنفسه، وأما العدوان من الذي خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه زياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة.

وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة، وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نُعرةُ كل أحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم. واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن إخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه: (لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَّخَاسِرُونَ)، والمعنى أنه لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبية له.



وأما المتفردون في أنسابهم فقل أن تصيب أحداً منهم نعرة على صاحبه. فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشا من التخاذل، فلا يقدرون من أجل ذلك على سكنى القفر كما أنهم حينئذ طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم.

وإذا تبين ذلك في السكنى الذي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية كما ذكرناه آنفاً فاتخذه إماماً تقتدي به فيما نورده عليك بعد. والله الموفق للصواب.







8 في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو في معناه

وذلك أن صلة الرحم الطبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضـيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفســه غضاضــة من ظلم قريبة أو العداء عليه، ويود لــو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا، فإذا كان النسب المتواصــل بين المتناصرين قريباً جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصــلة ظاهرة فاســتدعت ذلك بمجردها ووضــوحها، وإذا بعد النســب بعض الشيء فربما تتوسى بعضها ويبقى منها شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشــهور منه، فرارا من الغضاضــة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هــو منســوب إليه بوجه. ومن هذا البــاب الولاء والحلف إذ نعــرة كل واحد على أهــل ولائــه وحلفه للأنفة التــي تلحق النفس من اهتضــام جارهــا أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النســب او قريباً منها. ومن هذا تفهم معنى قوله صــلى الله عليه وسلم «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم» معنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صــلة الأرحام حتى تقع المناصــرة والنعرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام، فإذا كان ظاهراً واضــحاً حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه، وإذا كان[79] إنما يســتفاد من الخبر البعيد ضــعف فيه الوهم وذهبت فائدته وصــار

(79) عند دراستنا للعصبية اليوم نجد تأثيرها في المجتمعات البدوية والقروية وبعض حواضر المدن، خاصة المجتمعات التقليدية وهذه عند العرب في معظم المناطق في الجزيرة العربية والشام والعراق وصعيد مصر وليبيا والجزائر وأجزاء من الغرب وموريتانيا والسودان وهذا امتداد للأنماط البدوية والريفية في هذه المجتمعات، أما التجمعات الحضرية الذي للقبيلة اثر محدود فيها في بلاد العرب فتتركز في دلتا النيل، وتونس ولبنان وبعض المدن كدبي وجدة و اللاذقية، ولكل فيها تحضر خاص فيها والتعصب القبلي اليوم يقوم بأدوار مختلفة عن الأدوار التي كانت في عصر ابن



الشـغل بـه مجاناً ومن أعمال اللهـو المنهى عنه ومن هـذا الاعتبار معنى قوله: النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضوح وصار مـن قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيـه عن النفس، وانتقت النعرة التي تحمل عليها العصبية فلا منفعة فيه حينئذ والله سبحانه وتعالى أعلم.

خلدون وان كانت الوظيفة الكامنة متشابهة وهي تحقيق الدعم والأمان والمناصرة لأبناء القبيلة أو العشيرة بما يتناسب مع العصر الحاضر والذي يبدو أن معظم الحكومات والسلطات تستفيد من هذا الولاء للقبيلة أو لا تتضرر منه، لذا يبقى الدعم لها أو السكوت عنها جزء من ثقافة أو نظم هذه المجتمعات على الرغم أن هذه الترابطية القبلية تقوم بأدوار ايجابية في المجتمع إلا أن لها إفرازات تؤثر سلبا على المجتمع وتقدمه.





9 في أن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم

وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن، حملتهم عليها الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة، وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها، والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجرة ونتاجها في رماله كما تقدم ، والقفر مكان الشظف والسغب فصار لهم إلفا وعادة وربيت فيه أجيالهم، حتى تمكنت خلقاً وجبلة . فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهموا في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال، بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه. فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفساده، ولا تزال بينهم محفوظة. واعتبر ذلك في مُضر من قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهُذيل ومن جاورهم من خزاعة لما كانوا أهل شظف ومواطن غير ذات زرع ولا ضرع، وبعدوا من أرياف الشام والعراق ومعادن الأدم والحبوب، كيف كانت أنسابهم صريحة محفوظة لم يدخلها اختلاط ولا عرف فيهم شوب. وأما العرب الذين كانوا بالتلول وفي معادن الخصب للمراعي والعيش من حمير وكهلان مثل لخم وجذام وغسان وطيىء وقضاعة وإياد فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم ففي كل واحد من بيوتهم من الخلاف عند الناس ما تعرف. وإنما جاءهم ذلك من قبل العجم ومخالطتهم وهم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم، وإنما هذا للعرب فقط ، قال عمر رضي الله عنه: « تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد، إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا» هذا إلى ما لحق هؤلاء العرب أهل الأرياف من الازدحام مع الناس على البلد الطيب والمراعي



الخصـيبة فكثر الاختلاط وتداخلت الأنسـاب وقد كان وقع في صـدر الإسـلام الانتماء إلى المواطن، فيقال: جند قِنَّسرين جند دمشق، جند العواصم، وانتقل ذلك إلى الأندلس ولم يكن لا طراح العرب أمر النسب، وإنما كان لاختصاصهم بالمواطـن بعـد الفتح حتى عرفوا بها، وصـارت لهم علامة زائدة على النسـب يتميزون بها عند أمرائهم، ثم وقع الاختلاط في الحواضـر مع العجم وغيرهم، وفسـدت الأنسـاب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصـبية فاطرحت ثم تلاشـت القبائل ودثرت فدثرت العصـبية بدثورها، وبقـي ذلك في البدو كما كان. والله وارث الأرض ومن عليها.







10 في اختلاط الأنساب كيف يقع

اعلم أنه من البين أن بعضاً من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه بجناية أصابها، فيدعى بنسب هؤلاء ويعد منهم من ثمراته من النعرة والقود وحمل الديات وسائر الأحوال. وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلا جريان أحكامها وأحوالهم عليه، وكأنه التحم بهم، ثم إنه قد يتناسى النسب الأولى بطول الزمان ويذهب أهل العلم به فيخفى على الأكثر وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب. وعد منهم بكل وجه ومذهب. فافهمه واعتبر سر الله في خليقته. ومثل هذا كثير لهذا العهد ولما قبله من العهود. والله الموفق للصواب بمنه وفضله وكرمه.





11 في أن الرياسة على أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم

وذلك أن الرياسة لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه، فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة. لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والأتباع. والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب إنما هو ملصق لزيق، وغاية التعصب له بالولاء والحلف، وذلك لا يوجب له غلبا عليهم ألبتة، وإذا فرضنا أنه قد التحم بهم واختلط وتنوسى عهده الأول من الالتصاق، ولبس جلدتهم ودعى بنسبهم، فكيف له الرياسة قبل هذا الالتحام أو لأحد من سلفه. والرياسة على القوم إنما تكون متناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية. فالأولية التي كانت لهذا الملصق قد عرف فيها التصاقه من غير شك ومنعه ذلك الالتصاق من الرياسة حينئذ فكيف تنوقلت عنه، وهو على حال الإلصاق والرياسة لا بد وأن تكون موروثة عن مستحقها لما قلناه من التغلب بالعصبية وقد يتشرف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها، إما لخصوصية فضيلة كانت في أهل ذلك النسب من شجاعة أو كرم، أو ذكر كيف اتفق، فينزعون إلى ذلك النسب، ويتورطون بالدعوى في شعورية، ولا يعلمون ما يوقعون فيه أنفسهم من القدح في رياستهم والطعن في شرفهم، وهذا كثير من الناس لهذا العهد.







12 في أن الرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية

اعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم، مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد لا مثل بني العم الأقربين أو الأبعدين. فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب في النسب العام. والنعرة تقع عن أهل نسبهم المخصوص وعن أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة، والرياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل. ولما كانت الرياسة إنما تكون بالغلب وجه أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرياسة لأهلها. فإذا وجب ذلك تعين أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم، إذ لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمت لهم الرياسة. فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه، لما قلناه من سر الغلب، لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج في المتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر[80]، فلابد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية. ومنه تعين استمرار الرياسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه.

---

(80) المزاج في المتكون: هذا المصطلح يستخدمه ابن خلدون، ويشابه مفهوم الاتجاهات في العصر الحديث، وان كان المزاج المتكون يتكون لدى أهل العصبية بعد طول تأمل وقناعة وتواصل، لذا يمكن اعتباره اتجاهاً شبه ثابت لا يتغير إلا بمبررات واضحة ومؤثرة وذو ارتباط بالعلاقات العصبية المختلفة بينما الاتجاه في استخداماته الحالية فهو تهيؤ نفسي للفرد لقبول أو رفض أمر معين قابل للتغيير لأسباب قد تكون بسيطة وظاهرة لأن الشعور النفسي المرتبط فيه فردي ليس له علاقات اجتماعية عميقة، ولأنه في غالب الأحيان لمواضيع ليست ذات عمق كبير مثل ما وجد عنه في التعصب القبلي، وتحليل ذلك أن المجالات التي يواجهها الأفراد اليوم في حياتهم لأمور فردية أو أسرية ومعظم نظم حياته وشؤونه تدخل ضمن مؤسسات تحدد له السلوك ونمطه وتأثيرها عليه أما لدى الأشخاص في المجتمع القبلي سابقاً فإن تكونه النفسي يعالج أمور رئيسية تؤثر في حياته مثل السلطة ومصادر الكلأ والظعن والرحيل، وهذا هو التباين بأثر الحضارة بين العصبية والقبلية، ورجل اليوم.



13 في أن البيت والشرف بالأصالة والحقيقة لأهل العصبية ويكون لغيرهم بالمجاز والشبه

وذلك أن الشرف والحسب إنما هو بالخلال، ومعنى البيت أن يعد الرجل في آبائه أشرافا مذكورين تكون له بولادتهم إياه والانتساب إليهم تجله في أهل جلدته، لما وقر في نفوسهم من تجله سلفه وشرفهم بخلالهم، والناس في نشأتهم وتناسلهم معادن، قال صلى الله عليه وسلم: «الناس معادن: خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام، إذا فقهوا». فمعنى الحسب راجع إلى الأنساب. وقد بينا أن ثمرة الأنساب وفائدتها إنما هي العصبية للنعرة والتناصر، فحيث تكون العصبية مرهوبة ومخشية والمنبت فيها زكى محمى تكون فائدة النسب أوضح وثمرتها أقوى. وتعديد الأشراف من الآباء زائد في فائدتها. فيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية لوجود ثمرة النسب. وتفاوت البيوت في أهل الشرف بتفاوت العصبية، لأنه سرها. ولا يكون للمنفردين من أهل الأمصار بيت إلا بالمجاز، وإن توهموه فزخرف من الدعاوى. وإذا اعتبرت الحسب في أهل الأمصار، وجدت معناه أن الرجل منهم يعد سلفا في خلال الخير ومخالطة أهله مع الركون إلى العافية ما استطاع، وهذا مغاير لسر العصبية التي هي ثمرة النسب وتعديد الآباء ، ولكنه يطلق عليه حسب وبيت بالمجاز، لعلاقة ما فيه من تعديد الآباء المتعاقبين على طريقة واحدة من الخير ومسالكه، وليس حسبا بالحقيقة وعلى الإطلاق وإن ثبت أنه حقيقة فيهما بالوضع اللغوي فيكون من المشكك الذي هو في بعض مواضعه أولى[81].

(81) وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل. فإنه كان لهم بيت من أعظم بيوت العالم بالمنبت، أولاً لما تعدد في سلفهم من الأنبياء والرسل من لدن إبراهيم عليه السلام إلى موسى صاحب ملتهم وشريعتهم، ثم بالعصبية ثانياً وما آتاهم الله بها من الملك الذي وعدهم به. ثم إنسلخوا من ذلك أجمع، وضربت عليهم الذلة والمسكنة، وكتب عليهم الجلاء في الأرض، وانفردوا بالاستعباد للكفر آلافاً من السنين، وما زال هذا الوسواس مصاحباً لهم فتجدهم يقولون: هذا هاروني، هذا من نسل يوشع، هذا من سبط يهوذا، مع ذهاب العصبية ورسوخ الذل فيهم منذ أحقاب متطاولة وكثير من أهل الأمصار وغيرهم المنقطعين في أنسابهم عن العصبية يذهب إلى هذا الهذيان. (ابن خلدون ص 489)



وقـد يكـون للبيت شـرف أول بالعصـبية والخلال ثم ينسـلخون منه لذهابها بالحضـارة كمـا تقـدم، ويختلطـون بالغُمار ويبقى في نفوسـهم وسـواس ذلك الحسـب يعدون به أنفسهم من أشراف البيوتات أهل العصائب وليسوا منها في شيء لذهاب العصبية جملة. وكثير من أهل الأمصار الناشئين في بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم موسوسون بذلك.





14 في أن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم لا بأنسابهم

وذلك أنا قدمنا أن الشرف بالأصالة والحقيقة إنما هو لأهل العصبية، فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقوا العبدان والموالى، والتحموا بهم كما قلناه، ضرب معهم أولئك الموالى والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتهم كأنها عُصبتهم، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها، كما قال صلى الله عليه وسلم: « مولى القوم منهم»، وسواء كان مولى رق أو مولى اصطناع وحلف. وليس نسب ولادته بنافع له في تلك العصبية، إذ هي مباينة لذلك النسب، وعصبية ذلك النسب مفقودة لذهاب سرها عند التحامه بهذا النسب الآخر، وفقدانه أهل عصبيتها، فيصير من هؤلاء ويندرج فيهم. فإذا تعددت له الآباء في هذه العصبية كان له بينهم شرف وبيت على نسبته في ولائهم واصطناعهم لا يتجاوزه إلى شرفهم، بل يكون أدون منهم على كل حال.

وهذا شأن الموالي في الدول والخدمة كلهم، فإنهم إنما يشرفون بالرسوخ في ولاء الدولة وخدمتها وتعدد الآباء في ولايتها، ألا ترى إلى موالي الأتراك في دولة بني العباس وإلى بني برمك من قبلهم وبني نُوبخت كيف أدركوا البيت والشرف وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة. فكان جعفر بن يحيى ابن خالد من أعظم الناس بيتاً وشرفاً بالانتساب إلى ولاء الرشيد وقومه لا بالانتساب في الفرس. وكذا موالى كل دولة وخدمها إنما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها والأصالة في اصطناعها، ويضمحل نسبة الأقدم من غير نسبها ويبقى ملغى لا عبرة به في أصالته ومجده. وإنما المعتبر نسبة ولائه واصطناعه، إذ



فيه سر العصبية التي بها البيت والشرف، فكان شرفه مشتقاً من شرف مواليه وبنــاؤه من بنائهم فلم ينفعهم نسـب ولادتـه، وإنما بني مجده نسـب الولاء في الدولة ولحمة الاصطناع فيها والتربية، وقد يكون نسبه الأول في لحمة عصبيته ودولته، فإذا ذهبت وصـار ولاؤه واصـطناعه في أخرى لم تنفعه الأولى لذهاب عصبيتها، وانتفع بالثانية لوجودها، وهذا حال بني برمك إذ المنقول أنهم كانوا أهـل بيت في الفرس من سـدنة بيوت النـار عندهم، ولما صـاروا إلى ولاء بني العباس لم يكن بالأول اعتبار ، وإنما كان شـرفهم من حيث ولايتهم في الدولة واصـطناعهم، وما سوى هذا فوهم توسوس به النفوس الجامحة ولا حقيقة له ، والوجود شاهد بما قلناه. و (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ). والله ورسوله أعلم.





15 في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء

اعلم أن العالم العنصري بما فيه كائن فاسد، لا من ذواته ولا من أحواله. فالمكونات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات، الإنسان وغيره، كائنة فاسدة بالمعاينة، وكذلك ما يعرض لها من الأحوال، وخصوصاً الإنسانية. فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذا الصنائع وأمثالها، والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين، فهو كائن فاسد لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل في آبائه من لدن آدم إليه، إلا ما كان من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم كرامة به وحياطة على السر فيه، وأول كل شرف خارجية كما قيل، وهي الخروج عن الرياسة والشرف إلى الضعة والابتذال وعدم الحسب، ومعناه أن كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه، شأن كل مُحدث.

ثم إن نهايته في أربعة آباء، وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه، وابنه من بعده مباشر لأبيه، قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاين له. ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد، ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصابة ولا بخلال، لما يرى من التجلة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها، ويتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته، ويرى الفضل له عليهم وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلاً بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم، والأخذ بمجامع قلوبهم،





فيحتقرهم بذلك، فينغصون عليه، ويحتقرونه ويديلون منه سواه من أهل ذلك المنبت، ومن فروعه في غير ذلك العقب للإذعان لعصبيتهم كما قلناه، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فتنمو فروع هذا، وتذوى فروع الأول، وينهدم بناء بيته، هذا في الملوك، وهكذا في بيوت القبائل والأمراء وأهل العصبية أجمع، ثم في بيوت أهل الأمصار. إذا انحطت بيوت نشأت بيوت أخرى من ذلك النسب: (إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ).

واشتراط الأربعة في الحسب إنما هو في الغالب. وإلا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم. وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس، إلا أنه في انحطاط وذهاب. واعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة. بانٍ، ومباشر له، ومقلد، وهادم وهو أقل ما يمكن وقد اعتبرت الأربعة في نهاية الحسب في باب المدح والثناء. قال صلى الله عليه وسلم : « إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن إبراهيم» إشارة إلى أنه بلغ الغاية من المجد.

وهذا يدل على أن الأربعة الأعقاب غاية في الأنساب والحسب.





16 في أن الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها

اعلم أنه لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة كما قلناه في المقدمة الثانية، لا جرم كان هذا الجيل الوحشي أشد شجاعة من الجيل الآخر، فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم، بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار، فكلما نزلوا الأرياف وتفنقوا النعيم وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم. واعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الظباء والبقر الوحشية والحُمُر إذا زال توحشها بمخالطة الآدميين وأخصب عيشها، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة حتى مِشيتها وحسن أديمها. وكذلك الآدمي المتوحش إذا أنس وألف. وسببه أن تكوّن السجايا والطبائع إنما هو عن المألوفات والعوائد، وإذا كان الغلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشاً كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوة والعصبية وانظر في ذلك شأن مُضر مع من قبلهم من حمير وكهلان السابقين إلى الملك والنعيم، ومع ربيعة المتوطنين أرياف العراق ونعيمه، لما بقي مضر في بداوتهم وتقدمهم الآخرون إلى خصب العيش وغضارة النعيم، كيف أرهفت البداوة حدهم في التغلب، فغلبوهم على ما في أيديهم وانتزعوه منهم[82]، وكذا كل حي من العرب بلى نعيما وعيشاً خصباً دون الحي الآخر، فإن الحي المتبدى يكون أغلب له وأقدر عليه إذا تكافآ في القوة والعدد: سنة الله في خلقه.

---

(82) كلام ابن خلدون هنا دقيق في العلاقة بين الشجاعة والإقدام للناس الأقرب من البداوة نتيجة الشدة والتربية إضافة إلى أن أهل البادية أكثر اعتماداً على أنفسهم وجهداً في الحياة هروباً من شظف العيش كما أن هناك عوامل أخرى مساعدة لهذا الأمر منها أن الداخل بالحضارة مفهوم الحياة لديه مختلف، ومن ثم مفهوم الشخصية والتضامن مع الآخرين لديه أقل ممن لدى الأكثر بداوة ومفهوم التضامن هذا أعاد صياغته دور كايم بمفهومي التضامن العضوي والآلي.



17 في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك

وذلك لأنا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يُجتمع عليه، وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة، لأن الرياسة إنما هو سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتِّباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب النفس. ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً. فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت.

ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع: (وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ).

ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظارا، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم، وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً. وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من

يدها، وصــار الملك أجمع لها، وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات أنظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها، وذلك ملك آخر دون الملك المستبد.

فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك. وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه وقفت في مقامها إلى أن يقضــي الله بأمره.





18 في أن من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيلة في النعيم

وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعم والخصب في نعمتهم وخصبهم، وضربت معهم في ذلك بسهم وحصة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها. فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه أذعن ذلك القبيل لولايتها، والقنوع بما يسوغون من نعمتها ويشركون فيه من جبايتها، ولم تسهم آمالهم إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، إنما همتهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلا الدَّعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك، فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة، ويتنعمون فيما آتاهم الله من البسطة، وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية، حتى يصير ذلك خلقاً لهم وسجية. فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم بتعاقبهم إلى أن تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلا عن الملك، فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب. وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية، فضلا عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم. فقد تبين أن الترف من عوائق الملك. والله يؤتي ملكه من يشاء.





19 في أن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم

وسبب ذلك أن المذلة والانقياد كاسران لسورة العصبية وشدتها، فإن انقيادهم ومذلتهم دليل على فقدانها، فما رئموا للمذلة حتى عجزوا عن المدافعة، ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة[83] .

فالعصبية وأنها هي التي تكون بها المدافعة والمقاومة والحماية والمطالبة، وأن من فقدها عجز عن جميع ذلك كله، ويلحق بهذا الفصل فيما يوجب المذلة للقبيل شأن المغارم والضرائب. فإن القبيل الغارمين ما أعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلة فيه، لأن في المغارم والضرائب ضيما ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا إذا استهونته عن القتل والتلف، وأن عصبيتها حينئذ ضعيفة عن المدافعة والحماية ومن كانت عصبيته لا تدفع عنه الضيم فكيف له بالمقاومة والمطالبة وقد حصل له الانقياد للذل، والمذلة عائقة كما قدمناه. ومنه قوله – صلى الله عليه وسلم– في شأن الحرث لما رأى سكة المحراث في بعض دور الأنصار: « ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل»، فهو دليل صريح

---

(83) واعتبر ذلك في بني إسرائيل لما دعاهم موسى عليه السلام إلى ملك الشام، وأخبرهم بأن الله قد كتب لهم ملكها، كيف عجزوا عن ذلك، وقالوا (إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىَ يَخْرُجُواْ مِنْهَا) ، أي يخرجهم الله تعالى منها بضرب من قدرته غير عصبيتنا وتكون من معجزاتك يا موسى. ولما عزم عليهم لجوا وارتكبوا العصيان وقالوا له: (فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا) . وما ذلك إلا لما آنسوا من أنفسهم من العجز عن المقاومة والمطالبة كما تقتضيه الآية، وما يؤثر في تفسيرها، وذلك بما حصل فيهم من خلق الانقياد وما رئموا من الذل للقبط أحقاباً حتى ذهبت العصبية منهم جملة، مع أنهم لم يؤمنوا حق الإيمان بما أخبرهم به موسى من أن الشام لهم، وأن العمالقة الذين كانوا بأريحاء فريستهم بحكم من الله قدّره لهم. فاقصروا عن ذلك وعجزوا تعويلاً على ما علموا من أنفسهم من العجز عن المطالبة، لما حصل لهم من خلق المذلة وطعنوا فيما أخبرهم به نبيهم من ذلك وما أمرهم به، فعاقبهم الله بالتيه، وهو أنهم تاهوا في قفر من الأرض ما بين الشام ومصر أربعين سنة لم يأووا فيها لعمران ، ولا نزلوا مصراً ولا خالطوا بشراً ، كما قصه القرآن، لغلظة العمالقة بالشام والقبط بمصر عليهم، لعجزهم عن مقاومتهم كما زعموه ويظهر من مساق الآية ومفهومها أن حكمة ذلك التيه مقصودة، وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة، وتخلقوا به، وأفسدوا من عصبيتهم، حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام القهر ولا يسأم بالمذلة، فنشأت له بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب، ويظهر من ذلك أن الأربعين سنة أقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة آخر، سبحان الحكيم العليم المقدمة ص 497-498.



على أن المغرم موجب للمذلة. هذا إلى ما يصحب ذل المغارم من خلق المكر والخديعة بسبب ملكة القهر. فإذا رأيت القبيل بالمغارم في ربقه من الذل[84] فلا تطمعن لها بمُلك آخر الدهر.

(84) العلاقة بين الزراعة والمغرم أن المزارع يحتاج في معظم أحيانه إلى الاقتراض والالتزام مع الآخرين لحين الحصاد، وهذا الاقتراض والالتزام في أحوال كثيرة يؤدي إلى الخضوع والمذلة لصاحب القرض.



20 في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس

لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان، لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان، فإذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة. وقد ذكرنا أن المجد له أصل ينبني عليه، وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير، وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال. وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها، وهي الخلال، لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس. وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والأحساب، فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب[85] .

وأيضا فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع، وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره. فإنه فاعل للخير والشر معا ومقدرهما إذ لا فاعل سواه. فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير

(85) يبنى المجد في أساسه على إتمام مكارم الأخلاق خاصة لصاحب الملك، وهذا ما أكده ابن خلدون، ولكن لهذا الموضوع أكثر سؤال يثار هل هذا خاص بالعرب أم جميع الشعوب ما هي الشعوب التي تتشابه معهم في ذلك، والسؤال الآخر هل الاتصاف بالخلال خاص بعصر ابن خلدون واستقراءاته وهل ينطبق على الملك في عصرنا الحالي وهل هذه الصفات بنظام الملوك أم هي عامة لكافة أنواع السلطات والرئاسات.



المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك. وهذا البرهان أوثق من الأول وأصح مبنى. فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية.

فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيوف، وحمل الكل، وكسب المعدم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة، وإجلال العلماء الحاملين لها، والوقوف عندما يحددونه لهم من فعل أو ترك، وحسن الظن بهم، واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم، ورغبة الدعاء منهم، والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم، والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في أحوالهم، والانقياد للحق، والتواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغيثين، والتدين بالشرائع والعبادات، والقيام عليها وعلى أسبابها، والتجافي على الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك، علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم، واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، أو على العموم، وأنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم، وليس ذلك سدى فيهم، ولا وجد عبثاً منهم، والملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيتهم، فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم. وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل، وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة[86]، ولا تزال في انتقاص

(86) يرى ابن خلدون أن الصفات الحسنة مثل الوفاء بالعهد وبذل الأموال وتعظيم الشريعة،والانقياد للحق هي الفضائل السياسية وهي السياسة، وأن فقدانها هو فقدان للفضائل السياسية وهذا معيار مثالي للسياسة بناه ابن خلدون من القيم الإسلامية يتعارض مع المفهوم السياسي في المدارس الغربية التي تنطلق من أراء مدرسة هوبز وميكافيل وأمثالهم والذين ينطلقون من مفاهيم نفعية وانتهازية في الحصول على السلطة والسيطرة عليها على أن ما ذكره ابن خلدون من مثالية يساء استخدامه للسلطة نتيجة التفويض المطلق الذي يصل لحد القداسة أحياناً.



إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك، وجعل في أيديهم من الخير: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا). واستقرىء ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه، والله يخلق ما يشاء ويختار.

واعلم أن من خلال الكمال التي يتنافس فيها القبائل أولو العصبية وتكون شاهدة لهم بالملك، إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأنصاف التجار والغرباء وإنزال الناس منازلهم. وذلك أن إكرام القبائل وأهل العصبيات والعشائر لمن يناهضهم في الشرف ويجاذبهم حبل العشير والعصبية ويشاركهم في اتساع الجاه أمر طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخافة من قوم المُكرم أو التماس مثلها منه. وأما أمثال هؤلاء ممن ليس لهم عصبية تتقى ولا جاه يرتجى فيندفع الشك في شأن كرامتهم ويتمخض القصد فيهم أنه للمجد ، وانتحال الكمال في الخلال والإقبال على السياسة بالكلية. لأن إكرام أقتاله وأمثاله ضروري في السياسة الخاصة بين قبيله ونظرائه[87] ، وإكرام الطارئين من أهل الفضائل والخصوصيات كمال في السياسة العامة. فالصالحون للدين والعلماء والتجار للترغيب حتى تعم المنفعة بما في أيديهم والغرباء من مكارم الأخلاق، وإنزال الناس منازلهم من الإنصاف وهو من العدل، فيعلم بوجود ذلك من عصبيته انتماؤهم للسياسة

(87) عند تحليل نظرية ابن خلدون في بناء المجد والوصول للملك يضع له درجات من قبيلة وعصبية وعدم الخضوع ثم تضاف باقي الخلال الجيدة حتى تجتمع له القلوب وتخضع له، ويطبق هذه النظرية على نماذج ملوك ودول عديدة في المشرق والمغرب لكن هذا الأمر ليس على استمرارية وتتابعه فهناك ممن حصل الملك بدون تلك العصبيات والصفات، مثل الحاجب المنصور، وابن طولون والإخشيدي وغيرهم، وان كان ابن خلدون يرى أن هؤلاء يجرون مجرى الملوك لأعمالهم، والحقيقة أن رأي ابن خلدون ينطبق إذا كان المجتمع الذي يتحدث عنه يعتمد في بناءه السياسي على القبيلة وسلطتها، كبلاد المغرب في عصره ودولتي الإسلام الأولى الأموية والعباسية ومن قبلهما الخلافة الراشدة، أما إذا كان المجتمع فيه درجة من التحضر كمجتمع الأندلس أو مصر فإن قيمة التجمع القبلي والعصبية القبلية محدودة لأن التحضر ينشئ نظم علاقات جديدة تؤثر على الناس يتراجع معها الدور القبلي ومناقبه ونظم صراعه.



العامة وهي الملك، وأن الله قد تأذن بوجودها فيهم لوجود علاماتها. ولهذا كان أول ما يذهب من القبيل أهل الملك إذا تأذن الله تعالى بسلب ملكهم وسلطانهم إكرام هذا الصنف من الخلق. فإذا رأيته قد ذهب من أمة من الأمم فاعلم أن الفضائل قد أخذت في الذهاب عنهم، وارتقب زوال الملك منهم: (وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ) والله تعالى أعلم.





21 في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع

وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد كما قلناه، واستعباد الطوائف، لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم[88] . وانظر ما يحكى في ذلك عن عمر رضي الله عنه لما بُويع وقام يحرض الناس على العراق فقال: « إن الحجاز ليس لكم بدار إلا على النجعة ولا يقوى عليه أهله إلا بذلك، أين القراء المهاجرون عن موعد الله، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها فقال: (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) واعتبر ذلك أيضا بحال العرب السالفة من قبل مثل التبابعة وحمير، كيف كانوا يخطون من اليمن إلى المغرب مرة وإلى العراق والهند أخرى ولم يكن ذلك لغير العرب من الأمم[89] .

وهذا شأن هذه الأمم الوحشية فلذلك تكون دولتهم أوسع نطاقا، وأبعد من مراكزها نهاية. (وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) وهو الواحد القهار لا شريك له[90] .

(88) فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يرتافون منه، ولا بلد يجنحون إليه فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء ، فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم وما جاورهم من البلاد ولا يقفون عند حدود أفقهم بل يطفرون إلى الأقاليم البعيدة ويتغلبون على الأمم النائية.

(89) يرى ابن خلدون أن العرب منذ قديم زمانهم أشد الأمم وحشية لذا كانت همتهم بالملك أوسع حيث وصلوا المغرب في غرب أراضيهم والهند في شرقها وهذا أقصى ما يمكن الوصول إليه في عصرهم، وقارن ذلك بما ملكته مملكتي فارس والروم التي كان ملكهم غير بعيد من مركز حضارتهم.

(90) الحقيقة أن أمة المغول وهي أمة وحشية حسب مفهوم ابن خلدون احتلت في أحد عصورها نصف العالم القديم واحتلت نصف أوربا وروسيا والهند ومعظم بلاد العرب.



22 في أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلابد من عودته إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية

والسبب في ذلك أن الملك إنما حصل لهم بعد سورة الغلب والإذعان لهم من سائر الأمم سواهم، فيتعين منهم المباشرون للأمر الحاملون لسرير الملك. ولا يكون ذلك لجميعهم لما هم عليه من الكثرة التي يضيق عنها نطاق المزاحمة والغيرة التي تجدع أنوف كثير من المتطاولين للرتبة، فإذا تعين أولئك القائمون بالدولة انغمسوا في النعيم، وغرقوا في بحر الترف والخصب، واستعبدوا إخوانهم من ذلك الجيل، وأنفقوهم في وجوه الدولة ومذاهبها. وبقي الذين بعُدوا عن الأمر وكُبحُوا عن المشاركة في ظل من عز الدولة التي شاركوها بنسبهم، وبمنجاة من الهرم لبعدهم عن الترف وأسبابه، فإذا استولت على الأولين الأيام، وأباد خضراءهم الهرم فطبختهم الدولة، وأكل الدهر عليهم وشرب، بما أرهف النعيم من حدهم واشتفت غريزة الترف من مائهم، وبلغوا غايتهم من طبيعة التمدن الإنساني والتغلب السياسي.

كانت حينئذ عصبية الآخرين موفورة[91] ، وسورة غلبهم من الكاسر محفوظة، وشارتهم في الغلب معلومة، فتسمو آمالهم إلى الملك الذي كانوا ممنوعين منه بالقوة الغالبة من جنس عصبيتهم، وترتفع المنازعة لما عرف من غلبهم، فيستولون على الأمر ويصير إليهم. وكذا يتفق فيهم مع من بقي أيضاً منتبذاً عنه من عشائر أمتهم . فلا يزال الملك ملجأ في الأمة إلى أن تنكسر سورة

(91) إذا كان إسهام دوركايم في دراسة ظاهرة الانتحار وتأكيد على شيئية الظاهرة الاجتماعية وأن هناك آثاراً غير فردية وهو الأثر الاجتماعي، يؤثر في الانتحار، فإن إضافة ابن خلدون الاجتماعية تتركز في العصبية، فالعصبية منظومة اجتماعية ترتبط بالدم والنظام المحدد والعلاقات المتداخلة والمتدرجة، لذا هي مفهوم معقد وذو أبعاد اجتماعية يربطها ابن خلدون بالإنسان كمخلوق له جانب حسي من جهة وله جانب أخلاقي من جهة أخرى، إنه تحليل علمي يجمع بين روعة التصوير ودقة التحليل وتعقيدات النفس البشرية وعلاقاتها الاجتماعية وعبقرية ابن خلدون.

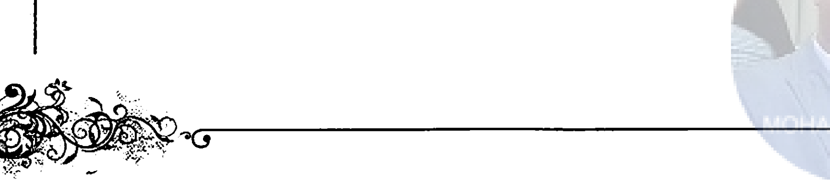


العصـبية منها أو يفنى سائر عشائرها، سـنة الله في الحياة الدنيا، (وَالْآخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ [35]).

واعتبـر هـذا بمـا وقع في العـرب لما انقرضـ ملك عاد قام بـه من بعدهم إخوانهـم من ثمود ، ومن بعدهم إخوانهم العمالقـة ، ومن بعدهم إخوانهم من حميـر، ومن بعدهـم إخوانهـم التبابعة من حمير أيضـا، ومن بعدهـم الأذواء كذلك، ثم جاءت الدولة لمضـر. وكذا الفرس لما انقرض أمر الكينية ملك من بعدهم الساسانية، حتى تأذن الله بانقراضهم أجمع بالإسلام. وكذا اليونانيون انقرض أمرهم وانتقل إلى إخوانهم من الروم.

وأصـل هذا كله إنما يكون بالعصـبية، وهي متفاوتة في الأجيال، والمُلك يُخلقه الترف ويُذهبه، كما سـنذكره بعد. فإذا انقرضت دولة فإنما يتناول الأمر منهم من له عصـبية مشـاركة لعصـبيتهم التي عرف لها التسـليم والانقياد، وأونس منها الغلب لجميع العصـبيات، وذلك إنما يوجد في النسـب القريب منهم، لأن تفاوت العصـبية بحسـب ما قرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد. حتى إذا وقـع فـي العالم تبديل كبير مـن تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شـاء الله من قدرتـه، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلـك التبديل، كما وقع لمضـر حين غلبوا على الأمم والـدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً.







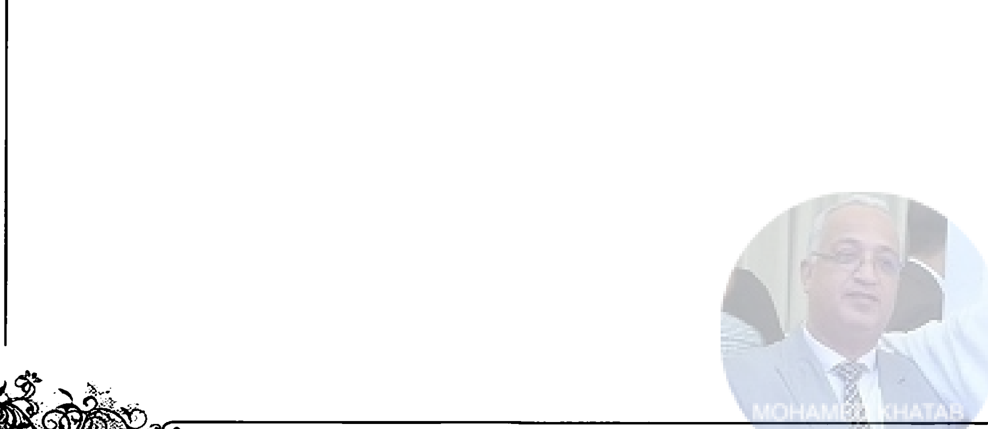
23 في أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيِّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده

والسـبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما لنظـره بالكمـال بما وقر عندها مـن تعظيمه، أو لما تغالظ به مـن أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصـل لها حصل اعتقادا، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشـبهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تـراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصـبية ولا قـوة بأس، وإنما هو بمـا انتحله من العوائد والمذاهب، تغالط أيضـا بذلك عـن الغلب، وهذا راجع للأول. ولذلك ترى المغلوب يتشـبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشـكالها، بل وفي سـائر أحواله[92] . وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائما، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر إلـى كل قطـر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السـلطان في الأكثـر لأنهـم الغالبـون لهم، حتى إنـه إذا كانت أمـة تجاور أخـرى ولها الغلب عليها فيسـرى إليهم من هذا التشـبه والاقتداء حظ كبير. كما هو في الأندلس لهـذا العهد مع أمـم الجلالقة[93] ، فإنك تجدهم يتشـبهون بهم في ملابسـهم وشاراتهم. والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصـانع والبيوت، حتى لقد يستشـعر عن ذلك الناظر بعيـن الحكمة أنه من

(92) ما يؤكد عليه ابن خلدون هنا هو أحد نظريات التغيير الاجتماعي ويدخل ضمن دراسات التغيير الاجتماعي بأثر الغزو والانتشار، ويمكن إجراء تحليل تفصيلي لعوامل التغيير من خلال التغيرات الاجتماعية العميقة تأتي من أسباب كبيرة وعميقة، وهي هناك تتمثل بالعوامل الكبرى مثل عوامل التقليد للغالب، أو تقليد أصحاب السلطة والملوك كأهم أنماط التغيير.

(93) يذكر ابن خلدون أحد صور تقليد الغالب في أمم الجلائقة التي عاصرها ابن خلدون في الأندلس وكانت هذه في أواخر عصر المسلمين في الأندلس، حيث كانت مملكة غرناطة فقط وكيف أن المسلمين بدأوا يقلدون طبائع أمم الشمال، تقلد الغالب الأمم المنتصرة في طباعها فالتقليد للغالب سنة تضطرد لعموم البشر، نراها اليوم تتجدد ولله الأمر من قبل ومن بعد.

علامـات الاسـتيلاء والأمـر لله، وتأمل في هذا سـر قولهـم: « العامة على دين الملك» فإنه من بابه، إذ الملك غالب لمن تحت يده، والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمـال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهـم والمتعلمين بمعلميهم، والله العليم الحكيم، وبه سبحانه وتعالى التوفيق.





24 في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء

والسبب في ذلك والله أعلم بما يحصل في النفوس من التكاسل إذا مُلك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم، فيقصر الأمل ويضعف التناسل والاعتمار إنما هو عن جدَّة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية . فإذا ذهب الأمل بالتكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم، تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم، بما خضد الغلب من شوكتهم، فأصبحوا مُغلبين لكل مُتغلب وطعمة لكل آكل، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا[94] .

وفيه والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له، والرئيس إذا غلب على رياسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء. والبقاء لله وحده.

واعتبر ذلك في أمة الفرس كيف كانت قد ملأت العالم كثرة، ولما فنيت حاميتهم في أيام العرب، بقي منهم كثير وأكثر من الكثير، يقال إن سعداً أحصى ما وراء المدائن فكانوا مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفا، منهم سبعة وثلاثون ألفا

(94) رأي ابن خلدون هذا ليس على إطلاقه حيث هناك أمم تضمحل وأمم تعود وتحكم وهذا يختلف من حال لأخرى خاصة مع وجود الدولة القومية ، والقوى المختلفة، ولنا في شعب فلسطين أقوى مثال فرغم بطش اليهود وتأمر الدول وضعف الإمكانات إلا أن مطالبهم لا زالت راسخة وقوتهم متجددة وتحقيق أمالهم يقرب يوماً بعد يوم أنه كما يقال شعب الجبارين.





رب بيت، ولما تحصلوا في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم إلا قليلا ، ودثروا كأن لم يكونوا ، ولا تحسبن أن ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم، فملكة الإسلام في العدل ما علمت ، وإنما هي طبيعة في الإنسان إذا غُلب على أمره، وصار آلة لغيره.

ولهذا إنما تذعن للرق في الغالب أمم السودان لنقص الإنسانية فيهم، وقربهم من عرض الحيوانات العجم كما قلناه. أو من يرجو بانتظامه في ربقة الرق حصول رتبة أو إفادة مال أو عن كما يقع لممالك الترك بالمشرق والعلوج من الجلالقة والإفرنجة بالأندلس، فإن العادة جارية باستخلاص الدولة لهم. فلا يأنفون من الرق لما يأملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق[95] .

(95) هذا الاستدراك من ابن خلدون عجيب، حتى وأن فسره تفسيرات مختلفة ومتباينة والملاحظ أن الانتظام أو الاضمحلال يرتبط بعوامل عديدة طبيعة الشعوب أحد أسبابها .. إلا أن الظروف الأخرى أثر كبير في ذلك.



25 في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط

وذلـك أنهـم[96] بطبيعـة التوحش الـذي فيهم أهل انتهاب وعيـث ينتهبون ما قـدروا عليه من غير مغالبـة ولا ركوب خطر ويفرون إلـى منتجعهم بالقفر، ولا يذهبـون إلـى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسـهم. فكل معقل أو مستصـعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسـهل عنه، ولا يعرضـون له، والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عيثهم وفسـادهم، لأنهم لا يتسنمون إليهم الهضـاب، ولا يركبون الصـعاب، ولا يحاولون الخطر، وأما البسائط متى اقتـدروا عليهـا بفقدان الحامية وضـعف الدولة فهي نهب لهـم وطعمة لأكلهم، يـرددون عليهـا الغارة والنهب والزحف لسـهولتها عليهم، إلى أن يصـبح أهلها مُغلبيـن لهـم، ثـم يتعاورونهم باختـلاف الأيدي وانحـراف السياسـة ، إلى أن ينقرض عمرانهم. والله قادر على خلقه، وهو الواحد القهار لا رب غيره.

(96) العرب من مفهوم ابن خلدون هنا يعني الإعراب والفصل الذي بعده الذي يؤكد ذلك، ويتضح ذلك من سياق النص.





26 في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب

والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن ربقه الحكم، وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له. فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب، وذلك مناقض للسكن الذي به العمران ومناف له: فالحجر مثلا إنما حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم، فيخربون السقف عليه لذلك. فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران. هذا في حالهم على العموم[97] .

وأيضا فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه، فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران.

وأيضاً فلأنهم يتلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم، لا يرون لها قيمة ولا قسطا من الأجر والثمن ، والأعمال كما سنذكره هي أصل المكاسب وحقيقتها[98] ، وإذا فسدت الأعمال وصارت مجانا. ضعفت الآمال في

(97) العرب في هذا المفهوم لدى ابن خلدون يقصد بهم الأعراب، فهم مادة العرب وأصلهم، والذين يكون مصدر رزقهم الغزو والغزو للحواضر متلف للحضارة والتمدن.

(98) الأعمال هي أصل المكاسب وحقيقتها: هذا نص اقتصادي نفيس يشابه في بنائه نظرية كينز التي تعتمد على التشغيل الكلي للعاملين والتي أنقذت الاقتصاد العالمي بعد الكساد العالمي العظيم عام 1929م، فالأعمال هي مرجعية الريح، ومرتكز ترابط المجتمع وإذا اضمحلت بدأ الكساد في المجتمع، وعلى الرغم من أن كينز اهتم بالتشغيل بدل نظرية آدم سميث الكلاسيكية بالاقتصاد وابن خلدون ربط العمل بعدم الهجوم عليه وتدميره من الغزو إلا إن نتيجة النظريتين واحدة بدون العمل يحصل الكساد ومن ثم يفسد العمران. مع ملاحظة أنا نظرية كينز تهتم بالتشغيل بأي طريقة حتى لو في إثارة الحروب وصناعة السلام بينما رأي ابن خلدون ذات بُعد اقتصادي واجتماعي (أنظر كتاب جديد في مقدمة ابن خلدون ص 108).



المكاسب، وانقبضت الأيدي عن العمل، وابذعر الساكن[99] ، وفسد العمران.

وأيضاً فإنهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد ودفاع بعضهم عن بعض، إنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبا أو مغرما، فإذا توصلوا إلى ذلك وحصلوا عليه أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم والنظر في مصالحهم وقهر بعضهم عن أغراض المفاسد. وربما فرضوا العقوبات في الأموال حرصاً على تحصيل الفائدة والجباية والاستكثار منها كما هو شأنهم، وذلك ليس بمغن في دفع المفاسد وزجر المتعرض لها، بل يكون ذلك زائداً فيها لاستسهال الغرم في جانب حصول الغرض ، فتبقى الرعايا في ملكتهم كأنها فوضى دون حكم. والفوضى مهلكة للبشر مفسدة للعمران، بما ذكرناه من أن وجود الملك خاصة طبيعية للإنسان لا يستقيم وجودهم واجتماعهم إلا بها، وتقدم ذلك أول الفصل[100] .

وأيضا فهم متنافسون في الرياسة، وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته، إلا في الأقل وعلى كره من أجل الحياء، فيتعدد الحكام منهم والأمراء، وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام، فيفسد العمران وينتقض . قال الأعرابي الوافد على عبد الملك لما سأله عن الحجاج وأراد الثناء عليه عنده بحسن السياسة والعمران، فقال: «تركته يظلم وحده».

وانظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليقة كيف تقوض عمرانه، وأقفر ساكنه، وبدلت الأرض فيه غير الأرض، فاليمن قرارهم خراب

(99) ابذعر الساكن: أي تفرق.

(100) يعكس رأي ابن خلدون هذا ما شاهده من غزو الأعراب من قبائل بني هلال وبني سليم وغيرهما القادمة من الجزيرة العربية نتيجة القحط فيها للمغرب العربي نهاية القرن الخامس الهجري وما بعده ، تلك الحقبة التي أثرت في المغرب في تلك الفترة وما بعدها وكانت أحد أسباب تدمير الحياة في المغرب وضعف عواصمه، استبصر بهذا التغيير ابن خلدون وسجل تحليلاته.



إلا قليلا من الأمصـــار، وعراق العرب كذلك قد خرب عمرانه الذي كان للفرس أجمع، والشام لهذا العهد كذلك[101] ، وإفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وبنو سُـليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلثمائة وخمسين من السنين قـد لحق بها وعادت بسـائطه خرابا كلها، بعد أن كان ما بين السـودان والبحر الرومـي كله عمرانا، تشـهد بذلك آثار العمران فيه مـن المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدر والله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين»[102] .

(101) سبب خراب الشام والعراق تعاقب الحكام الضعفاء وتجزئتها لدويلات ثم هجوم المغول عليها ومن بعدهم التتار وليس كما حدث في المغرب العربي كما بينا من آثار القبائل البدوية.

(102) كما أن ابن خلدون يملك استبصاراً كبيراً في تحليل الأسباب إلا أنه وقع في أحادية السبب – تضخيم أثر السبب الواحد – مثل رأيه بين عمران البلاد والعرب ، وكأنه تناسى حضارات أقامها العرب في دمشق وبغداد والقاهرة وغيرها ، لذا لابد من التمييز بين العرب كأمه فيهم المتحضر والبادية ، وبين العرب الأعراب وصفاتهم كما في هذا الفصل والذي بعده ودور كل منهم.





27 في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة[103]

والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيـاداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم . فـإذا كان الديـن بالنبوة أو الولايـة كان الوازع لهم من أنفسـهم، وذهب خلق الكبر والمنافسـة منهم، فسـهل انقيادهم واجتماعهم. وذلك بما يشـملهم من الديـن المُذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسـد والتنافس. فإذا كان فيهم النبـي أو الولـي الـذي يبعثهم على القيـام بأمر الله، ويذهـب عنهم مذمومات الأخـلاق ويأخذهم بمحمودهـا، ويؤلف كلمتهـم لإظهار الحق، تـم اجتماعهم وحصـل لهم التغلـب والملك، وهم مع ذلك أسـرع الناس قبـولاً للحق والهدى، لسـلامة طباعهم عن عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحـش القريب المعاناة المتهيئ لقبول الخير، ببقائه على الفطرة الأولى وبعـده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسـوء الملكات، فإن «كل مولود يولد على الفطرة» كما ورد في الحديث.

(103) يذكر ابن خلدون في العنوان أسباب عديدة لحصول الملك للعرب، ولكن لا يحلل ضمن هذا الفصل إلا أثر الصبغة الدينية والولاية الدينية وتنظير ابن خلدون في هذا الفصل أن العرب بما أنهم أقرب إلى التوحش وأبعد عن الحضارة فان قبولهم بالانقياد صعب ولا يحدث إلا بسبب أكثر منهم وأقوى مثل الصبغة الدينية أو ولاية قوية، أما من يرون أنهم يستطيعوا أن لا ينقادوا إليه يفعلون ذلك، وهذا جزء من قانون المدافعة الذي يستخدمه ابن خلدون.



28 في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك

والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالا في القفر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش، ورئيسهم محتاج إليهم غالبا للعصبية التي بها المدافعة، فكان مضطرا إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم، لئلا يختل عليه شأن عصبيته، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم، وسياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر، وإلا لم تستقم سياسته.

وأيضاً فإن من طبيعتهم كما قدمناه أخذ ما في أيدي الناس خاصة والتجافي عما سوى ذلك من الأحكام بينهم ودفاع بعضهم عن بعض. فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم. وربما جعلوا العقوبات على المفاسد في الأموال حرصا على تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد. فلا يكون ذلك وازعا وربما يكون باعثا بحسب الأغراض الباعثة على المفاسد، واستهانة ما يعطي من ماله في جانب غرضه، فتنمو المفاسد بذلك ويقع تخريب العمران، فتبقى تلك الأمة كأنها فوضى مستطيلة أيدي بعضها على بعض. فلا يستقيم لها عمران، وتخرب سريعاً، شأن الفوضى، كما قدمناه[104].

فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك. وإنما يصيرون إليها بعد

(104) يضع ابن خلدون –هنا بطريقة غير مباشرة- عوامل بناء الدول وهي عدم أخذ ما في أيدي الناس، وعدم تكثير الجبايات وتحصيل الفوائد، فينتشر الأمان ومنع الفوضى، وهذه الأمور من أمور السياسة التي يجهلها الأعراب لأنهم يعالجون الأمور وفق بساطتهم ووفق حاجاتهم الأولية المنطلقة من عصبيتهم ضد غيرهم واندفاعهم إلى الحصول على ما يرونه غنيمة.



انقلاب طباعهم، وتبدلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم، وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض كما ذكرناه، واعتبر ذلك بدولتهم في الملة، لما شـيد لهم الدين السياسـة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوى سـلطانهم. وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلبةٌ على الدول المستضعفة كما في المغرب لهذا العهد، فلا يكون مآله وغايته إلا تخريب ما يسـتولون عليه من العمران كما قدمناه[105] (وَاللّٰه يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاء).

(105) يقصد ما أوقعته قبائل بني هلال وبني سليم من خراب، وكانت قبائل عربية لم تختلط بحضارة قدمت من الجزيرة نتيجة المجاعة وانقطاع المطر سنوات متتالية حتى قيل مات ثلث الناس، وهاجر ثلث الناس، وبقي ثلث الناس لذا جازت مصر واستولت على شمال إفريقيا كما قدمنا.



29 في أن البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار

قد تقدم لنا أن عمران البادية ناقص عن الحواضر والأمصار، لأن الأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو، وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلح، وموادها معدومة ومعظمها الصنائع، فلا توجد لديهم بالكلية، من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في المفلح وغيره. وكذا الدنانير والدراهم مفقودة لديهم، وإنما بأيديهم أعواضها من مُغل الزراعة وأعيان الحيوان أو فضلاته ألباناً وأوباراً وأشعاراً وإهاباً مما يحتاج إليه أهل الأمصار، فيعوضونهم عنه بالدنانير والدراهم، إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في الضروري وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي الكمالي. فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم، فما داموا في البادية ولم يحصل لهم ملك أو استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها ويتصرفون في مصالحهم وطاعتهم متى دعوهم إلى ذلك، وطالبوهم به، وإن كان في المصر ملك كان خضوعهم وطاعتهم لغلب الملك. وإن لم يكن في المصر ملك فلا بد فيه من رياسة ونوع استبداد من بعض أهله على الباقين وإلا انتقض عمرانه. وذلك الرئيس يحملهم على طاعته والسعي في مصالحه. إما طوعاً ببذل المال لهم، ثم يبذل لهم ما يحتاجون إليه من الضروريات في مصره فيستقيم عمرانهم، وإما كرهاً إن تمت قدرته على ذلك ولو بالتفريق بينهم، حتى يحصل له جانب منهم يغالب به الباقين، فيُضطر الباقون إلى طاعته بما يتوقعون لذلك من فساد عمرانهم. وربما لا يسعهم مفارقة تلك النواحي إلى جهات أخرى، لأن كل الجهات معمور بالبدو الذين غلبوا عليها



ومنعوها من غيرهم، فلا يجد هؤلاء ملجأ إلى طاعة لمصر[106] .

فهم بالضـــرورة مغلوبون لأهل الأمصـــار، والله قاهر فوق عباده ، وهو الواحد الأحد القهار.

(106) يمكن الاستكشاف من تحليل ابن خلدون أنه يرى أن هناك متصلاً بدوياً حضرياً تسير فيه المجتمعات والبدو يحتاجون إلى الحضر وهذا هو القانون العام إلا في حالات ضعف الحواضر، وطمع البدو فيها فإنهم يسيطرون عليها ويعيثوا فيها فساداً كما تقدم او يهددونها ويؤدي ذلك إلى الخوف وقلة البضائع وعدم الازدهار.



الفصل الثالث

3

في الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفيه قواعد ومتممات.







1 في أن الملك والدولة العامة(*) إنما يحصلان بالقبيل والعصبية

وذلـك أنـا قررنا في الباب الأول أن المغالبـة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيهـا مـن النعرة والتذامـر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبـه. ثم إن الملك منصب شـريف ملذوذ يشـتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسـانية فيقع فيه التنافس غالبا، وقل أن يسـلمه أحد لصاحبه إلا إذا غُلـب عليه، فتقـع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتـال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية كما ذكرناه آنفا. وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسـون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منـذ أولها، وطال أمد مرباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلا بعد جيل، فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة، إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم، ووقع التسليم لهم، والاستغناء عـن العصبية في تمهيـد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمـر من أوله، وما لقى أولهم من المتاعب دونه وخصوصاً أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطـول الأمـد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبيـة بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب[107]. والله قادر على ما يشاء، وهو بكل شيء عليم.

(*) الدولة العامة أي الدولة المستقلة، تمييزاً لها عن الدولة التابعة لدولة أو سلطة أخرى.

(107) الحقيقة هناك علاقة عكسية بين التحضر والعصبية فكلما زاد التحضر تقل العصبية القبلية وربما تتشكل أنماط من التعصب الأخرى أو الترابطات الفئوية والارتباط بمفاهيم تنمو في المجتمع وتزدهر، وفي أحيان كثيرة تنشأ الاتجاهات والطموحات الفردية مع ضعف العصبيات والروابط الأخرى، وحديث ابن خلدون عن أهل الأندلس ينطبق على معظم الدول المعاصرة خاصة مع مفهوم الدولة القومية المعاصر.





2 في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية

والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب، للغرابة وأن الناس لم يألفوا ملكها ولا اعتادوه فإذا استقرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول متعاقبة نسيت النفوس شأن الأولية، واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرياسة، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم، وقاتل الناس معهم على أمرهم قتالهم على العقائد الإيمانية. فلم يحتاجوا حينئذ في أمرهم إلى كبير عصابة، بل كأن طاعتها كتاب من الله لا يبدل ولا يعلم خلافه. ولأمر ما يوضع الكلام في الإمامة آخر الكلام على العقائد الإيمانية [108]، كأنه من جملة عقودها. ويكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة أما بالموالي والمصطنعين الذين نشئوا في ظل العصبية وغيرها وإما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخلين في ولايتها.

ومثل هذا وقع لبني العباس، فإن عصبية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق، واستظارهم بعد ذلك إنما كان بالموالي من العجم والترك والديلم والسلجوقية وغيرهم [109]. ثم تغلب العجم الأولياء على النواحي وتقلص ظل الدولة فلم تكن تعدو أعمال بغداد، حتى زحف إليها الديلم وملكوها، وصار الخلائق في حكمهم، ثم انقرض أمرهم وملك السلجوقية من بعدهم فصاروا في

(108) التمعن في هذا النص يوضح أن ابن خلدون لا يرى إضافة الإمامة للعقائد الإيمانية إنما لها أبواب أخرى ربما تكون من باب سياسية أو السياسة الشرعية.

(109) هناك فرق بين وزارة العجم -الفرس- ووزارة الترك، حيث أن العجم يميلون إلى العلم والثقافة والعمران، والبحث عن الفنون ولهم شيئا من الشعوبية والتعصب لمذهبهم بينما الترك يميلون إلى الجندية والحزم والعسكرية والاستقلال بالممالك وهذا من أسرار انحدار المعارف والعلوم من عهد المعتصم وما بعده حيث أخل الترك في صلب الدولة وسلطانها. انظر للتفصيل «ظهر الاسلام للأستاذ أحمد أمين».

حكمهم، ثم انقرض أمرهم وزحف آخر التتار فقتلوا الخليفة ومحوا رسم الدولة.

فبهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها، وقد ظن البعض أن حامية الدول بإطلاق هم الجند أهل العطاء المفروض مع الأهِلَّة، كما ذكر ذلك صاحب كتاب «سراج الملوك» وكلامه لا يتناول تأسس الدول العامة في أولها، وإنما مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك في النصاب واستحكام الصبغة لأهله . فالرجل إنما أدرك الدولة عند هرمها وخلق جِدَّتها ورجوعها إلى الاستظهار بالموالي والصنائع، ثم إلى المستخدمين من ورائهم بالأجر على المدافعة. ولم ير إلا سلطاناً مستبدا بالملك عن عشائره، قد استحكمت له صبغة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقية العصبية[110]. فهو لذلك لا ينازع فيه، ويستعين على أمره بالأجراء من المرتزقة، فأطلق القول في ذلك، ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية. فتفطن أنت له وأفهم سر الله فيه. « وَاللَّه يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاء «.

(110) هذا الكلام لابن خلدون من عجائب عبقريته السياسية فعملية ترك من عملوا مع القائد يكاد يكون قانوناً بشرياً للقادة وهو التضحية بالجيل الذي بنى سواء من أهل العصبية أو غيرها، نجد ذلك في معظم الدول المعاصرة كيف ينفرد القائد بأصحابه الذين حملوا معه الراية وضحوا بكل شيء من أجل الدولة، وكيف يجافيهم، وربما يؤذيهم ويقرب أناس يقتاتون على الأرزاق ويعيشون بالتملق ويتنفسون المجاملة.





3 في أنه يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية

وذلك أنه إذا كان لعصبيته غلب كبير على الأمم والأجيال وفي نفوس القائمين بأمره من أهل القاصية إذعان لهم وانقياد، فإذا نزع إليهم هذا الخارج وانتبذ عن مقر ملكه ومنبت عزه، اشتملوا عليه وقاموا بأمره وظاهروه على شأنه وعُنوا بتمهيد دولته، يرجون استقراره في نصابه، وتناوله الأمر من يد أعياصه، وجزاء لهم على مظاهرته باصطفائهم لرتب الملك وخُططه من وزارة أو قيادة أو ولاية ثغر، ولا يطمعون في مشاركته في شيء من سلطانه، تسليما لعصبيته وانقياداً لما استحكم له ولقومه من صبغة الغلب في العالم، وعقدية إيمانية استقرت في الإذعان لهم، فلو راموها معه أو دونه لزلزلت الأرض زلزالها.

وهكذا كما وقع للأدارسة بالمغرب الأقصى والعُبيديين بإفريقية ومصر، لما انتبذ الطالبيون من المشرق إلى القاصية، وابتعدوا عن مقر الخلافة، فخرجوا بقاصية من المغرب ودعوا لأنفسهم ، وقام بأمرهم البرابرة مرة بعد أخرى، فأوربة ومغيلة للأدارسة وكتامة وصنهاجة وهوارة للعُبيديين ، فشيدوا دولتهم ومهدوا بعصائبهم أمرهم، واقتطعوا من ممالك العباسيين المغرب كله ثم إفريقية، ولم يزل ظل الدولة[111] يتقلص وظل العُبيديين يمتد إلى أن ملكوا مصر والشام والحجاز، وقاسموهم في الممالك الإسلامية شق الأُبلمة. وهؤلاء البرابرة القائمون بالدولة مع ذلك كلهم مسلّمون للعُبيديين أمرهم مذعنون لملكهم. وإنما كانوا يتنافسون في الرتبة عندهم خاصة.. فلم يزل الملك في أعقابهم إلى أن انقرضت دولة العرب بأسرها. (وَاللَّهُ يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ).

---

(111)يرى ابن خلدون أن الدولة العبيدية دولة عربية من آل البيت ترجع إلى نسل فاطمة الزهراء (رضي الله عنها) وأن نسبهم لها ليس إدعاء كما يرى معظم مؤرخي الإسلام



4 في أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق

وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: (لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ).

وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف[112]، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة، كما نبين لك بعد إن شاء الله سبحانه وتعالى، وبه التوفيق لا رب سواه.

(112) هذا الرأي ليس على إطلاقه فهناك أمم قديمًا وحديثًا قامت وسادت واتفاقها على دنيا لا على دين. وإن كانت الأمم ذات الدعوة الدينية غالباً ما تنتصر إذا تساوت القوى المادية أما ما حدث في صدر الإسلام من انتصار للمسلمين في صدر الإسلام على فارس والروم فهو استثناء مرتبط بخصائص هذا الدين وبركة إشعاع النبوة وصدق إيمان الصحابة والتابعين وقد يتكرر ذلك في حالات أو أوقات نادرة من التاريخ وهذا الرأي سيذكره ويؤكده ابن خلدون لاحقاً.



5 في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها

والسبب في ذلك كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم، وهم مستميتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه.

وهكذا كما وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات ، فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعاً وثلاثين ألفا في كل معسكر، وجموع فارس مائة وعشرين ألفا بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم.

واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقص الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كانت تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة. وإن كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم، فلما خلوا عن تلك الصبغة الدينية ينقص الأمر ويضعف والله غالب على أمره[113] .

(113) وفق هذا التسلسل يرتب ابن خلدون قوة الأثر وعصبيته أولاً العصبية الدينية، ثم العصبية القبلية، وترتبط الأولى بقوة الإيمان والانقياد للرسالة وترتبط العصبية القبلية بحجم العصبية وقوة تلاحمها وشدة بداوتها.



6 في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم

وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح كما مر. «ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه». وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية[114] .

ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء. فإن كثيرا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الذين يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء ويعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم ، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه، قال صلى الله عليه وسلم: « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه» . وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه.

وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة والله حكيم عليم[115] .

(114) كلام ابن خلدون هنا يحتاج تأمل لأننا نرى دعوات دينية أو عقائدية بدون عصبية. وربما يناسب مفهوم العصبية في عصره. أما الآن فإن هناك تجمعات أو جماعات تقوم مقام العصبية كالقومية والوطنية أو غيرها من الاتحادات. كما أن هناك دعوات دينية بدون عصبة إنما إتفاق على أفكار ومبادئ.

(115) من حكمة الله عز وجل أن يكون ما يحدث للأنبياء مثل ما يحدث لبقية البشر حتى يمكن للمؤمنين على مر الزمان الاقتداء بالأنبياء وتبقى المعجزات دلالة تثبت لأهلها هذا باستثناء معجزة المسلمين الخالدة وهو القرآن الكريم.





فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقا قصر به الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك، وأما إن كان من الملبسين بذلك في طلب الرياسة، فأجدر أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك، لأنه أمر الله لا يتم إلا برضاه وإعانته والإخلاص لـه والنصيحة للمسلمـين، ولا يشك في ذلك مسلم، ولا يرتـاب فيه ذو بصيرة.

ثـم اقتـدى بهذا العمل بعدُ كثير من الموسومين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفـون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومـآل أحوالهـم، والذي يُحتاج إليه في أمر هؤلاء. إما المـداواة إن كانوا من أهل الجنـون، وإما التنكيل بالقتل أو الضـرب إن أحدثوا هرجا وإما إذاعة السخرية منهم وعدهم من جملة الصفاعين[116].

وأكـثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم موسوسـين أو مجانين أو ملبسين يطلبون بمثل هـذه الدعوة رياسة امتلأت بها جوانحهم وعجـزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابهـا العادية، فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك، ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة وتسوء عاقبة مكرهم[117].

وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها وأما إن كان التلبيس فأحرى ألا يتم له أمر، وأن يبوء بإثمه، وذلك جزاء الظالمين. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق .

(116) ذكر ابن خلدون أمثلة عن هؤلاء خاصة في عصره في الأندلس انظر ص325.

(117) نرى منطق ابن خلدون لحكم العصبية مضطرداً بارتباط أي قوة بالعصبية ظروفها وحجمها، ومدى بداوتها وتحمس الناس حولها، ولنا أن نسأل: ما هو رابط الناس اليوم الذي يجعل الإنسان مؤثراً ومقبولاً، حتى يملك عصبية تجمع الناس حوله؟ وهل ما ذكره ابن خلدون حول أصحاب الإصلاح والدعوات ومآلهم لازال قائماً.



 في أن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها

والسبب في ذلك أن عصابة الدولة وقومها القائمين بها الممهدين لها لا بد من توزيعهم حصصا على الممالك والثغور التي تصير إليهم، ويستولون عليها لحمايتها من العدو، وإمضاء أحكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك، فإذا توزعت العصائب كلها على الثغور والممالك فلا بد من نفاد عددها، وقد بلغت الممالك حينئذ إلى حد يكون ثغرا للدولة: وتخماً لوطنها، ونطاقاً لمركز ملكها. فإن تكلفت الدولة بعد ذلك زيادة على ما بيدها بقي دون حامية وكان موضعاً لانتهاز الفرصة من العدو والمجاور، ويعود وبال ذلك على الدولة، بما يكون فيه من التجاسر وخرق سياج الهيبة.

وما كانت العصابة موفورة ولم ينفد عددها في توزيع الحصص على الثغور والنواحي ، بقي في الدولة قوة على تناول ما وراء الغاية، حتى ينفسح نطاقها إلى غايته، والعلة الطبيعية في ذلك هي قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية[118]، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها. والدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عما وراءه شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه[119] .

---

(118) يؤكد ابن خلدون النظرة الجبرية للعصبية وأنها أحد أوجه القوى الطبيعية المؤثرة في المجتمع وهي محور دراسة ابن خلدون في مقدمته خاصة في هذا الفصل

(119) ما يذكره ابن خلدون هنا في أن كل دولة لها حصة من الممالك لا تزيد عنه أمر على الأغلب، فهناك دول تصطنع مما تحتله من أمم جيوشاً لتوسع ملكها، كما أن ذلك يرتبط بمدى وعي الدولة التي تم احتلالها، ولتأكيد ذلك انظر كيف كانت الدول الاستعمارية تستغل الشعوب التي احتلتها في توسعات جديدة لها كما استغلت بريطانيا الهند في تكوين جيوش لاحتلال العراق وفلسطين وغيرهما، واستغلال فرنسا الجزائر ودول ساحل أفريقيا في حروبها العديدة، أما عند اعتبارنا الدول المستعمرة تعتبر ضمن عصبية الدولة هذا يحتاج إلى إعادة قراءة ولا يستقيم مع نظرية ابن خلدون المرتبطة بالتعصب على أساس القبيلة أو الحلف أو الدخالة، فما يحدث بين المستعمر والمُستعمر نظام جديد من العلاقة لم تشمله تحليلات ابن خلدون.



ثـم إذا أدركها الهرم والضعف فإنما تأخـذ في التناقص من جهة الأطراف ولا يـزال المركـز محفوظاً إلى أن يتـأذن الله بانقراض الأمر جملـة، فحينئذ يكون انقراضـ المركـز. وإذا غُلـب علـى الدولة مركزها فـلا ينفعها بقـاء الأطراف والنطـاق بل تضمحـل لوقتها، فإن المركز كالقلب الذي تنبعـث منه الروح. فإذا غُلب القلب ومُلك انهزم جميع الأطراف.

وبالعكـس مـن ذلك الدولة الروميـة بالشام، لما كان مركزهـا القسطنيطينية وغلبهـم المسلمون بالشـام تحيـزوا إلى مركزهم بالقسطنطينيـة ولم يضرهم انتزاع الشام من أيديهم، فلم يزل ملكهم متصلا بها إلى أن تأذن الله بانقراضه.

وانظر أيضاً شأن العرب أول الإسلام لما كانت عصائبهم موفورة، كيف غلبوا علـى ما جاورهـم من الشام والعراق ومصر لأسرع وقـت، ثم تجاوزوا ذلك إلى مـا وراءه مـن السند والحبشة وإفريقية والمغرب، ثـم إلى الأندلس، فلما تفرقوا حصصا على الممالك والثغور، ونزلوها حامية، ونفد عددهم في تلك التوزيعات، أقصـروا عن الفتوحـات بعد، وانتهى أمـر الإسلام، ولم يتجـاوز تلك الحدود، ومنها تراجعت الدولة، حتى تأذن الله بانقراضها[120] .

فهذا حال الدول من بعد ذلك، كل دولة على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة وعنـد نفـاد عددهم بالتوزيع ينقطـع لهم الفتح والاستيلاء سنـة الله في خلقه.

---

(120)مما يميز الفتوح الإسلامية عن غيرها هي طبيعة الدعوة والديانة التي أبقت الإسلام في نفوس الناس حتى مع تغير الممالك من العرب إلى غيرهم من الهند والسند وفارس وشمال أفريقيا وغيرها، ولم يستثنى من ذلك إلا الأندلس حيث تم تصفية المسلمين بالقوة بالطرد والتهجير غالباً وبالقتل أحياناً كما أكدته محاكم التفتيش ووثائق تلك المرحلة.

8 فصل في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة

والسبب في ذلك أن الملك إنما يكون بالعصبية وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها، وينقسمون عليها، فما كان من الدولة العامة قبيلُها وأهل عصابتها أكثر، كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً، وكان ملكها أوسع لذلك.

واعتبر ذلك بالدول الإسلامية لما ألف الله كلمة العرب على الإسلام وكان عدد المسلمين في غزوة تبوك، آخر غزوات النبي- صلى الله عليه وسلم-، مائة ألف وعشرة آلاف من مضر وقحطان، ما بين فارس وراجل، إلى من أسلم منهم بعد ذلك إلى الوفاة، فلما توجهوا لطلب ما في أيدي الأمم من الملك لم يكن دونه حمى ولا وزر، فاستبيح حمى فارس والروم أهل الدولتين العظيمتين في العالم لعهدهم، والترك بالمشرق، والإفرنجة والبربر بالمغرب، والقوط بالأندلس وخطوا من الحجاز إلى السوس الأقصى، ومن اليمن إلى الترك بأقصى الشمال، واستولوا على الأقاليم السبعة[121] .

ثم انظر بعد ذلك دولة صنهاجة والموحدين مع العُبيديين قبلهم، ثم انظر بعد ذلك دولة زناتة لما كان عددهم أقل من المصامدة قصر ملكهم عن ملك الموحدين لقصور عددهم عن عدد المصامدة منذ أول أمرهم.

وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها. وأما طول أمدها أيضا فعلى تلك النسبة لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعا لها وكان

(121)الأقاليم السبعة والتي تشمل جميع أقاليم العالم في الجغرافيا القديمة عند الإدريسي وغيره وقد تم إضافة خريطة توضيحية توضح هذه الأقاليم وأممها في الفصل الأول من هذه المقدمة.



أمد العمر طويلا، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره كما قلناه. والسبب الصحيح في ذلك أن النقص إنما يبدو في الدولة من الأطراف، فإذا كانت ممالكها كثيرة كانت أطرافها بعيدة عن مركزها وكثيرة، وكل نقص يقع فلا بد له من زمن، فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان فيكون أمدها طويلاً.

وهكذا نسب الدول في أعمارها على نسبة القائمين بها: سنة الله التي قد خلت في عباده.



9 فصل في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة

والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء. وأن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت،وإن كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة.

وانظر ما وقع من ذلك بإفريقية والغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد، فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات، فلم يغن فيهم الغلب الأول الذي كان لابن أبي سرح عليهم وعلى الإفرنجة شيئا. وعاودوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى، وعظم الإثخان من المسلمين فيهم. ولما استقر الدين عندهم عادوا إلى الثورة والخروج والأخذ بدين الخوارج مرات عديدة. قال ابن أبي زيد: ارتدت البرابرة بالمغرب اثنتي عشرة مرة. ولم تستقر كلمة الإسلام فيهم إلا لعهد ولاية موسى بن نصير فما بعده. وهذا معنى ما ينقل عن عمر أن إفريقية مفرقة لقلوب أهلها. إشارة إلى ما فيها من كثرة العصائب والقبائل الحاملة لهم على عدم الإذعان والانقياد. ولم يكن العراق لذلك العهد بتلك الصفة ولا الشام، فلما غلبهم المسلمون على الأمر انتزعوه من أيديهم لم يبق فيها ممانع ولا مشاق فطال أمر العرب في تمهيد الدولة بوطن إفريقية والمغرب. وكذلك كان الأمر بالشام لعهد بني إسرائيل.

وبعكس هذا أيضاً الأوطان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وازعاً لقلة الهرج والانتقاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خلو من القبائل والعصبيات كأن لم يكن الشام معدناً لهم كما قلناه، فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب، إنما هو سلطان ورعية، ودولتها قائمة



بملوك الترك وعصائبهم يغلبون على الأمر واحدا بعد واحد، وينتقل الأمر فيهم من منبت إلى منبت[122].

فلا تظن أنه بغير عصابة فليس كذلك، وقد كان مبدؤه بعصابة إلا أنها قليلة وعلى قدر الحاجة، والله غني عن العالمين.

(122) عاش ابن خلدون في القرن الثامن الهجري وتوفى في مطلع القرن التاسع، وكان يحكم مصر والشام في عصر ابن خلدون دولة المماليك وهم من الترك الذين كانوا جنداً وموالي لدى الأيوبيين ثم انتزعوا الملك منهم، والحقيقة أن دولة المماليك دولتين الأولى ملوكها من الترك والثانية ملوكها من الشركس الذي أحضرهم بعض ملوك الترك كجند ثم ملكوا الملك منهم وقد فصّل المؤرخون المختصون في تلك الفترة بذلك، أما سبب استتباب الأمن والملك لهم في تلك الفترة فله عاملان أساسيان الأول التحضر الذي تحولت له البلاد خاصة دلتا النيل من القاهرة إلى الإسكندرية وارتباطهم بالأرض والزراعة والنظام وليس بالتجمع القبلي، والأخر أن نظام المماليك يركز على السيطرة على الحواضر وإدارة الأمن فيها وأخذ الضرائب منها بينما النواحي والأطراف فيعتمد على وضع متعهد يمثلهم يسيطر عليها ويدفع ضرائب معلومة للدولة وينيب عنها في جمع الضرائب وأخذ الباقي، لذا كان الأمان والدعة في الحواضر، وقله الضغط على الأطراف مما ساهم في الاستقرار، واستمرت مثل هذه الأمور في عهد الدولة العثمانية.



10 في أن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد

وذلك أن الملك كما قدمناه إنما هو بالعصبية ، والعصبية متألفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها، حتى تصيرها جميعاً في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول، وسره أن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكون[123]، والمزاج إنما يكون عن العنصر، وقد تبين في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلا ، بل لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل حتى تجمعها وتؤلفها وتصيرها عصبية، واحدة شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها. وتلك العصبية الكبرى إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم، ولا بد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم غالبا عليهم، فيتعين رئيسا للعصبيات كلها لغلب منبتة لجميعها، وإذا تعين له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خُلُق الكبر والأنفة، فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التألُّه الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم، لفساد الكل باختلاف الحكام: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّه لَفَسَدَتَا). فتُجدع حينئذ أنوف العصبيات وتُفلج شكائمهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتُقرع عصبيتهم عن ذلك[124]، وينفرد به ما استطاع، حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر لا ناقة ولا جملا ، فينفرد بذلك المجد بكليته، ويدفعهم عن مساهمته، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها. إلا أنه أمر لا بد منه في الدول: سنة الله التي قد خلت في عباده، والله تعالى أعلم.

(123) المزاج المتكون هو تعبير آخر لما يسمى بالعصر الحديث بالاتجاه العام والموقف، وان كانت في العنصر القبلي بسبب الدم والعصبية للقبيل بدرجة أولى، بينما الاتجاه ينطلق من أراء الفرد.

(124) حتى في الدولة التي ليس فيها عصبيات واضحة نرى نزع الملك إلى التجبر والانفراد بالملك أساساً من صفاته، لذا فهذه الصفة من صفات الملك، وتحدث بالمجتمعات سواء احتاج إلى أضعاف العصبيات التي أمامه إذا وجدت، أو أضعاف المنافسين والأقران الذين ينافسونه سواء أخذ تلك القوة من مال لهم أو منصب أو وجاهة أو غيرها، ومع الإنفراد تتم السيطرة على الرعية والرعايا والرعاع.



11 في أن من طبيعة الملك الترف

وذلك أن الأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم، ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته. ويذهبون إلى إتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم. وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية. ويتفاخرون في ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم، في أكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره ، ويناغي خلفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة. وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك، وترفهم فيه، إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها: سنة الله في خلقه. والله تعالى أعلم.





12 في أن من طبيعة الملك الدعة والسكون

وذلك أن الأمة لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة. والمطالبة غايتها الغلب والملك، وإذا حصلت الغاية انقضى السعي إليها.

فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه، وآثروا الراحة والسكون والدعة، ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس، فيبنون القصور، ويجرون المياه، ويغرسون الرياض، ويستمتعون بأحوال الدنيا، ويؤثرون الراحة على المتاعب، ويتأنقون في أحوال الملابس والمطاعم الآنية والفُرش ما استطاعوا، ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم[107]. ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يتأذن الله بأمره، وهو خير الحاكمين والله تعالى أعلم.

(107) عند تتبع رؤية ابن خلدون في تحليل طبيعة الملك والتحصل عليه وثمراته نرى أنه يركز على الأمور المادية من مجد وهيبة وسلطان وتأنق في أوجه الحياة من مباني ومساكن ومشرب وملبس. مما يؤكد على منهجية ابن خلدون وقراءته لأثر الأمور المادية وكيف تتطور، مع قلة اهتمامه في العوامل الأخرى التي تؤثر في الملك سواء الثقافية أو الحضارية. وهذا ما دعى بعض الكتاب يرون ابن خلدون أبو المادية الحقيقي.



13 في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الإنفراد بالمجد وحصول الترف والدعة

أقبلت الدولة على الهرم وبيانه من وجوه

الأول أنها تقتضي الانفراد بالمجد كما قلناه. وما كان المجد مشتركا بين العصابة، وكان سعيهم له واحدا، كانت همهم في التغلب على الغير والذبّ عن الحوزة أسوة في طموحها وقوة شكائمها، ومرماهم إلى العز جميعاً، وهم يستطيبون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فساده، وإذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم، وكبح من أعنّتهم واستأثر بالأموال دونهم، فتكاسلوا عن الغزو، وفشل ريحهم، ورئموا المذلة والاستعباد، ثم ربى الجيل الثاني منهم على ذلك، يحسبون ما ينالهم من العطاء أجراً من السلطان لهم على الحماية والمعونة، لا يجري في عقولهم سواه، وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت، فيصير ذلك وهناً في الدولة، وخضداً من الشوكة، وتقبل به على مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها.

والوجه الثاني أن طبيعة الملك تقتضي الترف كما قدمناه، فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يهلك، والمترف يستغرق عطاءه بترفه[108]، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المتأخرة إلى أن يقصر العطاءُ كله عن الترف وعوائده، وتمسهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم في الغز والحرب فلا يجدون وليجة عنها، فيوقعون بهم العقوبات، وينتزعون ما في أيدي الكثير منهم يستأثرون به عليهم، أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالهم، ويضعف

(108) إشارة غير مباشرة على التباين الطبقي بين الفقراء والأغنياء وكيف تؤثر العصبيات والمخصصات في وجوده وتناميه، وتحتاج إلى دراسة هذا التباين في عصرنا خاصة إذا كان الدخل متعدد الأوجه والتباين واسعاً في المجتمع.

صاحب الدولة بضعفهم، وأيضا إذا كثر الترف في الدولة وصار عطاؤهم مقصراً عن حاجاتهم ونفقاتهم، احتاج صاحب الدولة الذي هو السلطان إلى الزيادة في أعطياتهم حتى يسد خللهم، ويزيح عللهم. والجباية مقدارها معلوم، ولا تزيد ولا تنقص، وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا[109]. فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم، نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات. ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك، فينقص عدد الحامية، وثالثا ورابعا إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد ، فتضعف الحماية لذلك، وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب، ويأذن الله فيها بالفناء الذي كتبه على خليقته.

وأيضا فالترف مفسد للخُلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها كما يأتي في فصل الحضارة، فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر، فتكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة مبادئ العطب، وتتضعضع أحوالها وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يقضي عليها.

الوجه الثالث: أن طبيعة الملك تقتضي الدعة كما ذكرناه، وإذا اتخذوا الدعة والراحة مألفاً وخُلُقاً صار لهم ذلك طبيعة وجبلة شأن العوائد كلها وإيلافها، فتربى أجيالهم الحادثة في غضارة العيش ومهاد الترف والدعة[110]، وينقلب

(109)إضافة إلى الترف هناك عوامل تؤثر في الصرف المالي وهو ما يسمى التضخم والذي يرتبط بارتفاع أسعار السلع والمواد الغذائية قياساً بالنقد المدفوع مقابلها، وهذا سبب مباشر في رفع الأعطيات الذي يؤثر في قلة المخزون من النقد، وتقليص الحامية. وهي دورة متداخلة تؤدي كما ذكر ابن خلدون إلى ضعف الدولة.

(110)يتحدث ابن خلدون عن خلق الترف والدعة في عصره، ماذا سيقول ابن خلدون لو عاش بيننا، لو سمع بأنواع



خلق التوحش، وينسون عوائد البداوة التي كان بها الملك، من شدة البأس، وتعود الافتراس وركوب البيداء وهداية القفر، فلا يفرق بينهم وبين السوقة من الحضر إلا في الثقافة والشارة، فتضعف حمايتهم ويذهب بأسهم، وتنخضد شوكتهم، ويعود وبال ذلك على الدولة بما تلبس به من ثياب الهرم، ثم لا يزالون يتلونون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقة الحاشية في جميع أحوالهم، وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن البداوة والخشونة، وينسلخون عنها شيئا فشيئا، وينسون خلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة، حتى يعودوا عيالا على حامية أخرى إن كانت لهم.

واعتبر ذلك في الدول التي أخبارها في الصحف لديك تجد ما قلته لك من ذلك صحيحاً من غير ريبة.

وربما يحدث في الدولة إذا طرقها هذا الهرم بالترف والراحة أن يتخير صاحب الدولة أنصارا وشيعة من غير جلدتهم ممن تعود الخشونة فيتخذهم جنداً يكون أصبر على الحرب وأقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف، ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم الذي عساه أن يطرقها حتى يأذن الله فيها بأمره[111].

الترف في هذا العصر، وماذا سيحدث له لو شاهد ذلك، وربما حكم على أولئك أنهم يعيشون في شظف عيش وشدة، إنها نسبية الحياة ونسبية التقييم، وربما تأتي أجيال قادمة تحكم أننا نعيش في شظف من الحياة وصعوبة قياساً بعصرهم، وقد تتبدل الأحوال ليروا عصرنا هذا عصر ترف ورخاء، كل شيء ممكن في هذه الدنيا، ولكن مما يصّعب حياة أجيالنا المعاصرة أنها يمكن أن ترى وبدون أي تكلفة أنواع عديدة ومعقدة من الترف الذي لا يمكن الوصول إليه مما يؤدي إلى مشاكل فردية أو جماعية، وربما يؤدي إلى سقوط الدول التي تحدث عنها ابن خلدون ولكن بطريقة أخرى ... ولله الأمر من قبل ومن بعد

(111) مثل دولة الترك في الشرق فإن غالب جنودها من الموالي من الترك فتتخير ملوكهم من أولئك الملوك المجلوبين إليهم فرساناً وجنداً فيكونوا أجراء في الحرب وأصبر على الشظف من أبناء الملوك اللذين قبلهم الذين ربو في النعيم والسلطان وظلة انظر ابن خلدون ص 535 وهذا أمر ملاحظ حتى الآن فأبناء البوادي والأرياف أكثر تحملاً للعمل الشاق لذا نراهم أكثر تواجداً في الأماكن التي تحتاج ذلك كالأعمال العسكرية وأعمال النقل والسفر.



14 في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص

اعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة[112]، وهي سنو القمر الكبرى عند المنجمين، ويختلف العمر في كل جيل بحسب القرانات، فيزيد على هذا وينقص منه. فتكون أعمار بعض أهل القرانات مائة تامة وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أدلة القرانات عند الناظرين فيها. وأعمار هذه الملة ما بين الستين إلى السبعين كما في الحديث. ولا يزيد على العمر الطبيعي الذي هو مائة وعشرون إلا في الصور النادرة وعلى الأوضاع الغريبة من الفلك كما وقع في شأن نوح عليه السلام وقليل من قوم عاد وثمود . وأما أعمار الدول أيضا وإن كانت تختلف بحسب القرانات إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال[113]، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته ، قال تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾. ولهذا قلنا إن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل. ويؤيد ما ذكرناه في حكمة التيه الذي وقع في بني إسرائيل، وأن المقصود بالأربعين فيه فناء الجيل الأحياء ونشأة جيل آخر لم يعهدوا الذل ولا عرفوه، فدل على اعتبار الأربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد.

وإنما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال، لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة

(112) الدورة الكلية للقمر 119 سنة ربما يكون هناك علاقة بينهما.

(113) يرى ابن خلدون أن عمر الأمة مائة وعشرون سنة لا تزيد إلا في النادر، وهذا العمر يرتبط بالأمة الحاكمة حيث في أحوال كثيرة ينتقل من فرع لأخر في نفس الأمة، كما انتقل من أبناء معاوية إلى أبناء مروان في دولة بني أمية وانتقل إلى أبناء المتوكل بعد ما مات أخوانه في دولة بني العباس وغيرها.



والافتراس والاشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مُرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون، والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتُؤنس منهم المهانة والخضوع. ويبقى لهم الكثير من ذلك، بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظن من وجودها فيهم، وأما الجيل الثالث فينسبون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبِّسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المُطالِب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت.

فهذه كما تراه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها.

ولهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر في أن المجد والحسب إنما هو في أربعة آباء. وقد أتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر مبني على ما مهدناه قبل من المقدمات. فتأمله فلن تعدو وجه الحق إن كنت من أهل الإنصاف.

وهـذه الأجيال الثلاثة عمرهـا مائة وعشرون سنة على ما مر، ولا تعدو الدول في الغالـب هـذا العمر بتقريب قبلـه أو بعده، إلا إن عرض لهـا عارض آخر من فقدان المُطالب فيكون الهرم حاصلا مستولياً والطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعا[114].

فهـذا العمـر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف ثم إلـى سـن الرجـوع، ولهذا يجري على ألسنـة الناس في المشهـور أن عمر الدولة مائة سنـة، وهذا معنـاه، فاعتبره واتخذ منه قانوناً يصحح لـك عدد الآباء في عمود النسـب الـذي تريده من قبـل معرفة السنـين الماضية إذا كنت قـد استربت في عددهـم، وكانـت السنون الماضية منذ أولهم مُحصلـة لديك، فعد لكل مائة من السنـين ثلاثة من الآبـاء، فتأمله تجده في الغالـب صحيحاً. (وَاللَّهُ يُقَـدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ).

(114) تأكيد ذلك في قراءة لتاريخ بعض الدول فالدولة العباسية لم تصمد أمام هولاكو إلا وقت يسير، وذلك لأنها كانت دولة ضعيفة وكانت الممالك حولها لم تنازعها ملك بغداد نتيجة تقديرهم وتقديسهم آل البيت من بني العباس فلما جاء المطالب سقطت الدولة وكذلك دولة المماليك حينما غزاها سليم الأول من بني عثمان، لم يصمد جيش المماليك إلا ساعات على ما قيل من خيانة حاكم حلب وحاكم دمشق إلا أن الدولة كانت في مرحلة ضعف لم تصمد أمام خصمها إلى ساعات، وهي التي كانت في وقتها الأول تناجز المغول والصليبيين معاً.



15 في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة

اعلـم أن هــذه الأطوار طبيعية للدول. فـإن الغلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصبيــة وبمـا يتبعها من شدة البأسـ وتعود الافتراس، ولا يكـون ذلك غالباً إلا مـع البداوة، فطـور الدولة من أولها بـداوة. ثم إذا حصل الملـك تبعه الرفه واتساع الأحوال، والحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنــزل وأحوالــه، فلكل واحد منهــا صنائع في استجادته والتأنــق فيه تختص به ويتلـو بعضها بعضا، وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعـم بأحوال الترف، وما تتلون به من العوائد فصار طول الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للمُلك.

وأهــل الــدول أبـداً يقلـدون في طـور الحضــارة وأحوالهــا للدولــة السابقــة قبلهم[115] فأحوالهم يشاهدون ، ومنهم في الغالب يأخذون.

ومــن هذا البــاب أعطية بني أمية وجوائزهم ، فإنمــا كان أكثرها الإبل أخذاً بمذاهب العرب وبداوتهم، ثم كانت الجوائز في دولة بني العباس والعُبيديين من بعدهم ما علمت من أحمال المال وتخوت الثياب وإعداد الخيل بمراكبها[116].

وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة، إذ أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع المُلك ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة. فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله. فاعتبره وتفهمه وتأمله تجـده صحيحــاً في العمران. والله وارث الأرض ومــن عليها. وهو خير الوارثين.

(115) وفي العصر الحديث تقلد الدول دول أخرى تراها أكثر حضارة منها.

(116) ذكر ابن خلدون قصص عديدة للعرب في الدولة الأموية ثم العباسية يتابعون فيه أحوال دولة فارس وما كانت فيه من الترف وطرق الأكل ، واتباع سيرتهم في بعض هذه التقاليد انظر المقدمة ص(935) وما بعدها.



16 في أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها

والسبب في ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية ، فكثرت العصابة، واستكثروا أيضاً من الموالي والصنائع وربيت أجيالهم في جو ذلك النعيم والرفه فازدادوا بهم عدداً إلى عددهم وقوة إلى قوتهم بسبب كثرة العصائب حينئذ بكثرة العدد[117]. فإذا ذهب الجيل الأولى والثاني وأخذت الدولة في الهرم لم تستقل أولئك الصنائع والموالي بأنفسهم في تأسيس الدولة وتمهيد ملكها، لأنهم ليس لهم من الأمر شيء، إنما كانوا عيالا على أهلها ومعونة لها، فإذا ذهب الأصل لم يستقل الفرع بالرسوخ فيذهب ويتلاشى ، ولا تبقى الدولة على حالها من القوة[118].

(117)كما أن حال الرفاه يؤدي إلى هجرة الناس إلى حواضر الدول وتزيد فيها الأعمال والتجارة وتجلب إليها النعيم والخيرات.

(118)ذكر ابن خلدون قصص تؤكد كيف نمت أعداد العرب أضعافاً نتيجة الرفاه في الحياة (المقدمة ص245)



17 في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار

اعلـم أن الدولـة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بهـا في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطـور لا يكون مثله في الطور الآخر[119]، لأن الخلـق تابع بالطبع لمـزاج الحال الذي هو فيه. وحـالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار.

الطـور الأول: طـور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانـع، والاستيلاء على الملك وانتزاعـه من أيدي الدولة السالفة قبلهـا، فيكون صاحب الدولة في هـذا الطور أُسـوة قومه في اكتساب المجـد وجباية المال والمدافعة عن الحـوزة والحماية، لا ينفـرد دونهم بشـيء، لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلبُ وهي لم تزل بعد بحالها.

الطـور الثاني: طور الاستبداد علـى قومه والانفراد دونهـم بالملك وكبحهم عن التطـاول للمساهمـة والمشاركـة، ويكـون صاحب الدولـة في هذا الطـور معنياً باصطنـاع الرجال واتخاذ المـوالي والصنائع، والاستكثار من ذلك، لجدع أنوف أهل عصبيتـه وعشيرته المقاسمين له في نسبه، الضاربين في الملك بمثل سهمه، فهو يدافعهم عن الأمر، ويصدهم عن موارده، ويردهم على أعقابهم أن يخلصوا إليـه، حتى يقر الأمر في نصابه، ويُفرد أهل بيته بما يبنى من مجده فيعاني من مدافعتهـم ومغالبتهم مثل مـا عاناه الأولون في طلب الأمـر أو أشد، لأن الأولين

---

(119)هنا عرض لمفهوم التغير الاجتماعي من خلال تغير الأطوار بأثر الزمن، إضافة إلى ما يسميه ابن خلدون بالمزاج المتكون والذي يمكن تسميته الاتجاهات والمواقف على المستوى الفردي والذائقة لاجتماعية على المستوي الجماعي وهذه تتأثر بأثر عوامل عديدة لكنها في مرحلة معينة قد تتحول بعض الأحداث والظروف إلى عوامل تنقض قوة الدولة وتساهم في زوالها وللوسائط التقنية المعاصرة دور أساسي في شكل الذائقة لدى الأفراد وسرعة تحولها.



دافعتهم الأجانب فكان ظهراؤهم على مدافعتهم أهل العصبية بأجمعهم، وهذا يدافع الأقارب لا يظاهره على مدافعتهم إلا الأقل من الأباعد، فيركب صعباً من الأمر[120].

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك بما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه واعتراض جنوده وإدرار أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم لكل هلال حتى يظهر أثر ذلك عليهم في ملابسهم وشكّتهم وشاراتهم يوم الزينة، فيباهي بهم الدولة المسالمة، ويُرهب الدول المحاربة. وهذا آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة، لأنهم في هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم، بانون لعزهم، موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه، سلماً لأنظاره من الملوك وأقتاله، مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفى طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه،

(120) هذه عادة مستحكمة في الملك لذا يقال "الملك يتيم" وكم دولة سقطت بسبب هذا محاولات الإنفراد بالعصبية وتحول مناصريها إلى خصوم





واصطناع أخدان السـوء وخضراء الدمن[121]، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلـون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويذرون منها، مستفسداً لكبار الأولياء من قومـه وصنائع سلفه، حتى يضطغنوا عليه، ويتخاذلـوا عن نصرته، مضيعاً مـن جنده بما أنفق أعطياتهـم في شهواته، وحجب عنهم وجه مباشرته وتفقده ، فيكـون مُخرباً لما كان سلفـه يؤسسون ، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تحصـل في الدولة طبيعـة الهرم، ويستـولي عليها المرض المزمـن الذي لا تكاد تخلصـ منه، ولا يكون لها معه بـرءٌ، إلى أن تنقرض، كما نبينه في الأحوال التي نسردها. والله خير الوارثين[122].

(121) "خضراء الدمن" هو النبات الأخضر الجميل يظهر في أكوام الزبل ، والغرض منه من يكون جميلاً مظهره وهو خارج من أصل سيء وضيع "د.وافي" ص(445).

(122) الأطوار الخمسة تنطبق كما يرى ابن خلدون على الدول الملكية القائمة على العصبية والتي استقراء تواريخها أو عاصرها وليس بالضرورة أن تمر كل دولة –الملكية وشبه الملكية أو المذاهبية- بالأطوار الخمسة بل ربما تفنى في أحد الأطوار قبل تمام الخمسة. أما نظم الدولة المعاصرة فتحتاج إلى تحليل آخر لا يستقيم معه تحليل ابن خلدون حيث الدولة أكثر استقراراً وتثبيتاً لمجدها كما أن تداول السلطة بين الأحزاب يعتبر نوعاً من مراحل البناء والتقدم أو الضعف للدولة.



18 في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها

والسبب في ذلك أن الآثار إنما تحدث عن القوة التي بها كانت أولا، وعلى قدرها يكون الأثر. فمن ذلك مباني الدولة وهياكلها العظيمة: فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها، لأنها لا تتم إلا بكثرة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه، فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب كثيرة الممالك والرعايا، كان الفعلة كثيرين جدا وحُشروا من آفاق الدولة وأقطارها، فتم العمل على أعظم هياكله.

ألا ترى إلى مصانع قوم عاد وثمود وما قصه القرآن عنهما. وانظر بالمشاهدة إيوان كسرى وما اقتدر فيه الفرس حتى إنه عزم الرشيد على هدمه وتخريبه فتكاءد عنه وشرع فيه ثم أدركه العجز، وقصَّه استشارته ليحيى ابن خالد في شأنه معروفة[123]، فانظر كيف تقتدر دولة على بناء لا تستطيع أخرى على هدمه مع بون ما بين الهدم والبناء في السهولة تعرف من ذلك بون ما بين الدولتين، وانظر إلى جامع بني أمية بقرطبة والقنطرة التي على واديها والأهرام بمصر، وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان، تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف.

واعلم أن تلك الأفعال للأقدمين إنما كانت بالهندام[124] واجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها، فبذلك شيدت تلك الهياكل والمصانع. ولا تتوهم ما تتوهمه العامة أن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها وأقطارها، فليس بين البشر في ذلك كبير بون، كما تجد بين الهياكل والآثار.

---

(123) استشار هارون الرشيد، يحيى البرمكي أنه يريد هدم إيوان كسرى نتيجة أنه رأي بعض الباكين على دولة بني ساسان والمتعصبين لها يرون الإيوان وأشار عليه يحيى بعدم هدمه لكن الرشيد قرر هدمه، وعند ما بدأ صعب عليه الأمر فعاد إلى يحيى الذي أشار عليه في المرة الثانية بضرورة إتمام الهدم حيث قال له: إن الناس ستقول لم يستطع هدم بناء من قبله، فكيف سيبني مثله؟ ورأي يحيى هذا يؤكد أن المستشار الحكيم خير من ألف من الجند.

(124) يقصد حسن التنظيم والإدارة والإصلاح يقال شيء مهندم إلى مصلح على مقدار "د.وافي"





وإنمـا مثار غلطهم في هـذا أنهم استعظموا آثار الأمم ولم يفهموا حال الدول في الاجتماع والتعاون، وما يحصل بذلك وبالهندام من الآثار العظيمة فصرفوه إلى قوة الأجسام وشدتها بعظم هياكلها، وليس الأمر كذلك[125].

ومن آثارها أيضا عطايا الدول وأنها تكون على نسبتها، ويظهر ذلك فيها ولو أشرفـت علـى الهرم ، فإن الهمم التي لأهل الدولة تتكـون على نسبة قوة ملكهم وغلبهـم للناس، والهمم لا تزال مصاحبة لهم إلى انقراض الدولة. واعتبر ذلك بجوائـز ابن ذي يـزن لوفد قريش، كيـف أعطاهم من أرطـال الذهب والفضة والأعبُـد والوصائـف عشراً عشـراً ، ومن كرشـ العنبر واحـدة، وأضعف ذلك بعشـرة أمثاله لعبد المطلب، وإنما مُلكه يومئذ قراره اليمن خاصة تحت استبداد فارس، وإنمـا حمله على ذلك همـة نفسه بما كان لقومـه التبابعة من الملك في الأرض والغلب على الأمم في العراقين والهند والمغرب .

. وفي تاريـخ ابـن الرقيـق من ذلك أخبار كثـيرة . وكذلك كان عطـاء البرامكة وجوائزهـم ونفقاتهم،وكانـوا إذا كسبـوا مُعدماً فإنما هي الولايـة والنعمة آخر الدهـر لا العطـاء الذي يستنفـده يوم أو بعضـ يوم. وأخبارهـم في ذلك كثيرة مسطورة وهي كلها على نسبة الدول جارية[126].

فاعتبر ذلك في نسب الدول بعضها من بعض، ولا تتكرن ما ليس بمعهود عندك

---

(125)هذا الأمر على مجمله مقبول لكن هناك دلالات أن بعض الأمم كانت عظيمة الأجسام والقوة مثل قوم عاد إضافة إلى الحديث الذي يقول "كان الناس على عهد آدم ستون ذراعاً ولازالوا ينقصون" مما يؤيد تباين الأجسام خاصة الأقوام القديمة البائدة.

(126)ذكر ابن خلدون عرضاً لما يحل من خراج في الدولة العباسية حيث معظم المدن تدفع كل عام مئات الآلاف من الدراهم، فخرسان خراجها ثمانية وعشرون ألف ألف درهم وغلات السواد سبع وعشرون ألف ألف درهم ومدينة قرمسين وهمدان خراجها أحد عشر ألف ألف درهم والري اثنا عشر ألف ألف درهم، والجزيرة أربعة وثلاثون ألف ألف درهم وغيرها أي أن دخل الدولة كان ملايين جعلتها عاصمة العالم وقبلتها- ليؤكد كيف كانت عظمة الدولة وقوتها ، أنظر المقدمة ص(458) مما يؤكد أحد أسرار قوة تلك الدول. كما ذكر أن عبد الرحمن الناصر خلف عند وفاته من الآلاف ألف ألف دينار مكرره ثلاث مرات أي مليار، وكان الحكام ولا يزالون يعرفون أثر المال في ملكهم من حيث هو نعمة ونقمة.

ولا في عصرك شيء من أمثاله، فتضيق حوصلتك عند مُلتقط الممكنات، فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الدول السالفة بادر بالإنكار، وليس ذلك من الصواب، فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصرُ المدارك كلها فيها، ونحن إذا اعتبرنا ما ينقل لنا عن دولة بني العباس وبني أمية والعُبيديين، وناسبنا الصحيح من ذلك والذي لا شك فيه بالذي نشاهده من هذه الدول التي هي أقل بالنسبة إليها وجدنا بينها بوناً ، وهو لما بينها من التفاوت في أصل قوتها وعمران ممالكها: فالآثار كلها جارية على نسبة الأصل في القوة كما قدمناه، ولا يسعنا إنكار ذلك عنها، إذ كثير من هذه الأحوال في غاية الشهرة والوضوح، بل فيها ما يلحق بالمستفيض والمتواتر، وفيها المعاين والمشاهد من آثار البناء وغيره. فخذ من الأحوال المنقولة مراتب الدول في قوتها أو ضعفها وضخامتها أو صغرها.

وكثيراً ما يعتري الناس في الأخبار كما يعتريهم الوسواس في الزيادة عن قصد الإغراب كما قدمناه أول الكتاب. فليرجع الإنسان إلى أصوله، ولكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته ، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه. وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حدا بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء . فإذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه[127]. (وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا) ، وأنت أرحم الراحمين ... والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

(127)تحليل ابن خلدون وتميزه هنا باستخدام العقل بين الإمكان الواقعي باستدراكه وتأمله من خلال العقل القائم على الشواهد والتحليل الواقعي وهذا ما يؤكده واقعية وعقلانية ابن خلدون، ويؤكد ذلك رده على الفلسفة في فصل فساد الفلسفة وبطلان منتحلها الفلسفي، وهو الذي درس الفليسفة في أول حياته وكتب فيها رسائل منطقية ثم تجاوزها لدراسة الواقع وتحليله وهذه أحد الماعاته بذلك.



19 في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين

اعلم أن صاحب الدولة إنما يتم أمره كما قلنا بقومه، فهم عصابته وظهراؤه على شأنه، وبهم يقارع الخوارج على دولته، ومنهم من يقلد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله لأنهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهماته. هذا ما دام الطور الأول للدولة كما قلناه. فإذا جاء الطور الثاني وظهر الاستبداد عنهم، والانفراد بالمجد، ودافعهم عنه بالراح، صاروا في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه من سائرهم، وأخص به قربا واصطناعاً، وأولى إيثاراً وجاهاً. لما أنهم يستميتون دونه في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم ، فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ ، ويخصهم بمزيد التكرمة والإيثار، ويقسم لهم مثل ما للكثير من قومه ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية وما يختص به لنفسه وتكون خاصة له دون قومه من ألقاب المملكة، لأنهم حينئذ أولياؤه الأقربون ونصحاؤه المخلصون. وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها، لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها، ومرض قلوب أهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة السلطان، فيضغنون عليه، ويتربصون به الدوائر، ويعود وبال ذلك على الدولة ولا يُطمع في برئها من هذا الداء، لأن ما مضى يتأكد في الأعقاب إلى أن يذهب رسمها[128].

---

(128) ذكر ابن خلدون كيف أن بني أمية كان اعتمادهم على العرب في قادتهم وفتوحاتهم وكذا صدر بني العباس ثم صارت الدولة- أي الرأي والقيادة فيها- للعجم الفرس أمثال البرامكة وبني سهل . وبعدها تحولت للترك على يد المعتصم وأبنائه من بعد (انظر المقدمة ص455)



20 في أحوال الموالي والمصطنعين في الدول

اعلـم أن المصطنعين في الـدول يتفاوتون في الالتحام بصاحب الدولة بتفاوت قديمهـم وحديثهـم في الالتحـام بصاحبهـا. والسبب في ذلـك أن المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة إنما يتم بالنسب، لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقربى، والتخاذل في الأجانب والبعداء كما قدمناه. والولاية والمخالطة بالرق أو بالحلـف تتنزل منزلة ذلك، لأن أمر النسب وإن كان طبيعيا فإنما هو وهمي، والمعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربي والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة. وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النعـرة والتناصر. وهذا مشاعر بـين الناس[129]. واعتبر مثلـه في الاصطناع، فإنـه يُحـدث بين المصطنع ومن اصطنعـه نسبة خاصة مـن الوصلة تتنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة، وإن لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة[130].

فـإذا كانـت هذه الولايـة بين القبيل وبـين أوليائهم قبل حصـول الملك لهم، كانت عروقها أوشـج، وعقائدها أصح، ونسبها أصـرح، لوجهين: أحدهما أنهم قبـل الملك أسوة في حالهم، فـلا يتميز النسب عن الولايـة إلا عند الأقل منهم، فيتنزلـون منهـم منزلـة ذوي قرابتهم وأهـل أرحامهـم، وإذا اصطنعوهم بعد الملـك كانت مرتبة الملك مميزة للسيد عن المولى، ولأهل القرابة عن أهل الولاية والاصطناع. لما تقتضيه أحوال الرياسة والملك من تميز الرتب وتفاوتها، فتتميز حالتهم ويتنزلون منزلة الأجانب، ويكون الالتحام بينهم أضعف والتناصر لذلك أبعـد، وذلك أنقص مـن الاصطناع قبل الملك. الوجه الثـاني أن الاصطناع قبل

(129) يجسد ابن خلدون في هذه العبارات المجتمع وأنماط بنائه من خلال الدم أو الولاء أو التفاعل أو المصالح.

(130) الحقيقة أن الرابطة بغض النظر عن أصلها هي تعصب نفسي أقواها عصبة الدم ثم الولاء ثم تعصب الدين أو المذهب ثم والدخالة والاصطناع، لكنه بدأ يتمثل في عصرنا الحاضر بصورة أخرى مثل الرابطة القومية والوطنية، وأبناء البلدة أو المحلة الوحدة ولكل زمان روابطه ولكل مجتمع أولويات تعصبه.



الملك يبعد عهده عن أهل الدولة بطول الزمان، ويخفي شأن تلك اللحمة، ويُظن بها في الأكثر النسب فيقوى حال العصبية[131]. وأما بعد الملك فيقرب العهد ويستوى في معرفته الأكثر، فتتبين اللحمة وتتميز عن النسب فتضعف العصبية بالنسبة إلى الولاية التي كانت قبل الدولة.

واعتبر ذلك في الدول والرياسات تجده. فكل من كان اصطناعه قبل حصول الرياسة والملك لمصطنعه تجده أشد التحاماً به، وأقرب قرابة إليه، ويتنزل منه منزلة أبنائه وإخوانه وذوي رحمه، ومن كان اصطناعه بعد حصول الملك والرياسة لمصطنعه لا يكون له من القرابة واللحمة ما للأولين. وهذا مشاهد بالعيان، حتى إن الدولة في آخر عمرها ترجع إلى استعمال الأجانب واصطناعهم ، ولا يُبنى لهم مجد كما بناه المصطنعون قبل الدولة، لقرب العهد حينئذ بأوليتهم ومشارفة الدولة على الانقراض، فيكونون منحطين في مهاوي الضعة، وإنما يحمل صاحب الدولة على اصطناعهم والعدول إليهم عن أولياء الأقدمين وصنائعها الأولين ما يعتر بهم في أنفسهم من العزة على صاحب الدولة، وقلة الخضوع له، ونظره بما بنظره به قبيلة وأهل نسبه، لتأكد اللحمة منذ العصور المتطاولة بالمربي والاتصال بآبائه وسلف قومه، والانتظام مع كبراء أهل بيته، فيحصل لهم بذلك دالة عليه واعتزاز ، فينافرهم بسببها صاحب الدولة، ويعدل عنهم إلى استعمال سواهم، ويكون عهد استخلاصهم واصطناعهم قريبا، فلا

(131) أي أن هناك عامل إضافي أن الالتحام بعد الملك والسلطة يكون بعد تمكن القبيلة بالحكم والسيطرة، ويكون الرغبة في الدخول معها أو التذكير بحق سابق أو ولاية بينها يدخل في رأي أصحاب السلطة والملك أن هذا التقرب من أجل مصلحة أو منفعة مرجوة، لذا كان أثرها أضعف وربما ينعدم خاصة إذا وافق ذلك السلطة بعد انفراد الحكم أو في أطوار البذخ والانفراد بالملك، وهذا ملاحظ في كثير من العصائب في عصرنا الحاضر.



يبلغون رتب المجد، ويبقون على حالهم من الخارجية[132].

وهكـذا شـأن الدول في أواخرها، وأكـثر ما يطلق اسم الصنائـع والأولياء على الأولـين. وأما هؤلاء المحدثون فخدم وأعـوان . والله ولي المؤمنين ، وهو على كل شيء وكيل.

(132) الحقيقة أن الاصطناع في أول الدولة هو نوع من الشراكة والتناصر والسعي لغاية متفق عليها، أما الاصطناع في وسط الدولة فهو متداخل العوامل فيهم شيء من النصرة والاهتمام وشيئاً من المصلحة والعمل، أما المصطنعون في آخر الدولة فهم مصطنعون لأجل مصالحهم، وخدم في عين سادتهم وولائهم مرتبط بما يحصلون عليه وتغيره سريع عند كل أزمة أو حصول مصالح جديدة أفضل وهذا أحد الأسباب المساعدة على سقوط الدول وهناك أسباب أخرى تطيل او تقصر بعمر الدول حسب ظروفها وأعمارها وعمالها.





21 فيما يعرض في الدول من حجر السلطان والاستبداد عليه

إذا استقر الملك في نصاب معين ومنبت واحد من القبيل القائمين بالدولة، وانفردوا به ودفعوا سائر القبيل عنه، وتداوله بنوهم واحداً بعد واحد بحسب الترشيح، فربما حدث التغلب على المنصب من وزرائهم وحاشيتهم، وسببه في الأكثر ولاية صبي صغير أو مُضعَّف من أهل المنبت، يترشح للولاية بعهد أبيه أو بترشيح ذويه وخوله، ويؤنس منه العجز عن القيام بالملك، فيقوم به كافله من وزراء أبيه وحاشيته ومواليه أو قبيله، ويُورِّى عنه بحفظ أمره عليه، حتى يؤنس منه الاستبداد، ويجعل ذلك ذريعة للملك. فيحجب الصبي عن الناس، ويعوده اللذات التي يدعوه إليها ترف أحواله ويُسيمه في مراعيها متى أمكنه، وينسبه النظر في الأمور السلطانية، حتى يستبد عليه، وهو بما عوده يعتقد أن حظ السلطان من الملك إنما هو جلوس السرير وإعطاء الصفقة، وخطاب التهويل، والقعود مع النساء خلف الحجاب ، وأن الحل والربط والأمر والنهي ومباشرة الأحوال الملوكية وتفقدها من النظر في الجيش والمال والثغور إنما هو للوزير، ويسلم له في ذلك، إلى أن تستحكم له صبغة الرياسة والاستبداد، ويتحول الملك إليه ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعده. وقد يتفطن ذلك المحجور المغلب لشأنه فيحاول على الخروج من ربقة الحجر والاستبداد، ويُرجع الملك إلى نصابه، ويضرب على أيدي المتغلبين عليه، إما بقتل أو برفع عن الرتبة فقط، إلا أن ذلك في النادر الأقل[133]، لأن الدولة إذا أخذت في تغلب الوزراء والأولياء استمر لها

(133) استقراء ابن خلدون هذا الأمر من العديد من الأحداث التاريخية التي أكدت ذلك مثل وزارة الحاجب المنصور في الأندلس وقصص العديد من الخلفاء الذين جلسوا للخلافة وهم أطفال أو صغار في دول بني العباس خاصة بعد القرن الثالث ودولة العبيديين والعديد من الطوائف في الأندلس



ذلك، وقل أن تخرج عنه، لأن ذلك إنما يوجد في الأكثر عن أحوال الترف ونشأة أبنـاء الملك منغمسين في نعيمـه، قد نسوا عهد الرجولة وألفـوا أخلاق الدايات والأظـار، وربوا عليها، فلا ينزعون إلى رياسـة، ولا يعرفون استبداداً من تغلب، إنمـا همهم في القنـوع بالأبهة والتفنن في اللـذات وأنواع الـترف. وهذا التغلب يكـون للموالي والمصطنعين عند استبداد عشير الملك على قومهم وانفرادهم به دونهـم. وهو عارض للدولة ضروري كما قدمناه. وهـذان مرضان لا برء للدولة منهما إلا في الأقل النادر.والله يؤتي ملكه من يشاء، وهو على كل شيء قدير.









22 في أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك

وذلك أن الملك والسلطان حصل لأوّليه مذ أول الدولة بعصبية قومه، وعصبيته التي استتبعتهم حتى استحكمت له ولقومه صبغة الملك والغلب، وهي لم تزل باقية وبها انحفظ رسم الدولة وبقاؤها. وهذا المتغلب وإن كان صاحب عصبية من قبيل الملك أو الموالي والصنائع فعصبيته مندرجة في عصبية أهل الملك وتابعة لها، وليس له صبغة في الملك، وهو لا يحاول في استبداده انتزاع الملك ظاهراً وإنما يحاول انتزاع ثمراته من الأمر والنهي والحل والعقد والإبرام والنقض، يوهم فيها أهل الدولة إنه متصرف عن سلطانه، منفذ في ذلك من وراء الحجاب لأحكامه، فهو يتجافى عن سمات الملك وشاراته وألقابه جهده ويبعد نفسه عن التهمة بذلك وإن حصل له الاستبداد لأنه مستتر في استبداده ذلك بالحجاب الذي ضربه السلطان وأوّلوه على أنفسهم عن القبيل منذ أول الدولة، ومغالط عنه بالنيابة . ولو تعرض لشيء من ذلك لنفسه عليه أهل العصبية وقبيلُ الملك، وحاولوا الاستئثار به دونه، لأنه لم تستحكم له في ذلك صبغة تحملهم على التسليم له والانقياد ، فيهلك لأول وهلة[134].

(134)هناك شاهد مهم لذلك ذكره ابن خلدون ، وهو محاولة عبد الرحمن بن الحاجب المنصور لما حاول مشاركة الخليفة الأموي في لقب الخلافة ولم يقتنع بما قنع فيه أبوه وأخوه من الاستبداد بالحل والحق والمراسم المتتابعة فطلب من هشام خليفة أن يعهد له بالخلافة ، (فنفس) ذلك عليه بني أميه وسائر قريش وبايعوا ابن عم الخليفة وخرجوا عليه وكان في ذلك هلاك دولة العامرين وهلاك المؤيد واختلال الملك وظهور دول الطوائف في الأندلس بعدما كانت منقادة للأمويين - المقدمة ص (555).



23 في حقيقة الملك وأصنافه

الملك منصب طبيعي للإنسان لأنَّا بينَّا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة ، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم. ولا بد في ذلك من العصبية لما قدمناه من أن المطالبات كلها، والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. وهذا المُلك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات ويحتاج إلى المدافعات، ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات كما مر والعصبيات متفاوتة، وكل عصبية فلها تحكم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرها، وليس الملكُ لكل عصبية، وإنما المُلك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة(135). وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور. فمن قصرت به عصبيته عن بعضها مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته، كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة الأغالبة بالقيروان وملوك

(135) يشابه رأي ابن خلدون في السلطة من ناحية القهر والاستبداد والتحكم بالأمور والاستطاعة أن يحمي البلاد رأى الفيلسوف البريطاني توماس هوبز 1588-1679م الذي يرى أن سلطة الدولة غير مقيدة، وأن سياسات الدول تتفق مع مصالح الطبقات التي قامت بالثورة البرجوازية وتعطي نظريته بذور تقدير مادي للظواهر الاجتماعية أنظر (الموسوعة الفسلفية) صفحة 563.



العجم صدر الدولة العباسية. ومن قصرت به عصبيته أيضا عن الاستعلاء على جميع العصبيات. والضرب على سائر الأيدي. وكان فوقه حكم غيره، فهو أيضا ملك ناقص لم تتم حقيقته، وهؤلاء مثل أمراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة. وكثيراً ما يوجد هذا في الدولة المتسعة النطاق، أعني توجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعتهم.



24 في أن إرهاف الحد مضر بالملك ومفسد له في الأكثر

اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع عمله أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية ، وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم. فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته لهم هي التي تسمى الملكة وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه، فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررا عليهم وإهلاكاً لهم.

ويعود حسن الملكة إلى الرفق، فإن الملك إذا كان قاهراً، باطشاً بالعقوبات، منقبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج[136]، وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية لما قلناه أولا، وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية، وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستماتوا دونه في محاربة أعدائه، فاستقام الأمر من كل جانب.

(136) كثير من الدول أرهفت الحد، وبطشت بالرعية لكن عمرها كان قصيراً والحقد عليها كثيراً، والثورة عليها متحينة، وسبب البطش وارهاف السيف تعود لاستبداد السلطان وأن يرى أن لا أحد يمنعه ولا أحد يستطيع أن يواجهه، كما أن عدم الثقة وزيادة الفجوة مع الرعية تجتمع لتجعل السلطان متسلطاً، وقد ذكر ابن خلدون بعض مفاسد التسلط بين الحاكم والرعية إلا أن ما يمكن أن نذكره من مفاسد في هذا السلوك في هذا العصر لا يمكن حصره من تخلف المجتمع أو هروب الكفاءات العلمية والمهنية و رؤوس الأموال وانتشار الفساد بأنواعه.



وأمـا توابع حسن الملكة فهي النعمـة عليهم والمدافعة عنهم: فالمدافعة بها تتم حقيقـة الملك، وأما النعمة عليهـم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم، والنظر لهم في معاشهم، وهي أصل كبير في التحبب إلى الرعية.

واعلـم أنه قلما تكون ملكة الرفيق فيمن يكون يقظاً شديد الذكاء من الناس، وأكـثر مـا يوجـد الرفق في الغُفـل والمتغفَّل. وأقل مـا يكون في اليقـظ أنه يكلف الرعيـة فـوق طاقتهم لنفوذ نظـره فيمـا وراء مداركهم واطلاعـه على عواقب الأمـور في مباديهـا بألمعيته فيهلكون. لذلك قال صلـى الله عليه وسلم: « سيروا على سير أضعفكم» . ومن هذا الباب اشترط الشارع في الحاكم قلة الإفراط في الـذكاء، ومأخذه من قصة زيـاد بن أبي سفيان لما عزله عمر عن العراق، وقال: « لم عزلتنـي يـا أمـير المؤمنين؟ ألعجـز أم لخيانة؟ »، فقال عمـر: « لم أعزلك لواحدة منهما، ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك على النـاس» ، فأخذ من هذا أن الحاكـم لا يكون مفرط الـذكاء والكيس مثل زياد بن أبـي سفيان وعمرو بن العاصـ، لما يتبع ذلك مـن التعسف وسوء الملكة، وحمل الوجـود على ما ليس في طبعه، كما يأتي في آخر هذا الكتاب. والله خير المالكين[137].

وتقـرر مـن هذا أن الكيس والذكاء عيب في صاحـب السياسة، لأنه إفراط في الفكـر، كمـا أن البلادة إفراط في الجمـود، والطرفان مذمومـان من كل صفة إنسانيـة، والمحمـود هو التوسـط، كما في الكرم مـع التبذير والبخـل، وكما في الشجاعة مـع الهوج والجبن، وغير ذلك من الصفـات الإنسانية. ولهذا يوصف الشديد الكيس بصفات الشيطان، فيقال شيطان ومتشيطن وأمثال ذلك ، والله يخلق ما يشاء، وهو العليم القدير.

(137) إلى أي مدى ينطبق رأي ابن خلدون هذا في هذا الفصل للعلاقة بين الذكاء والإمارة، وهل لازالت تحتاج إلى أناس ذكائهم متوسط لإدارة الحياة اليوم، أم أن تعقد الحياة يحتاج اليوم إلى ذكاء مفرط من الحكام؟ إنه استبصار خلدوني يحتاج إلى تأمل في زماننا هذا.



25 في معنى الخلافة والإمامة

لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم، فتعسر طاعته لذلك، وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل. فوجب أن يُرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يُسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم. وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها: (سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ). فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسية عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسية دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا)؟ فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم: (صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ). فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع.

فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها جور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً، لأنه بغير نور الله (وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ) لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور



آخرتهـم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهـم في معادهم، من ملك أو غيره، قال صلـى الله عليـه وسلم: «إنما هي أعمالكم ترد عليكـم»، وأحكام السياسة إنما تطلـع على مصالح الدنيا فقط: (يَعْلَمُـونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)؛ ومقصود الشـارع بالناس صـلاح آخرتهم. فوجـب بمقتضى الشرائع حمـل الكافة على الأحـكام الشرعية في أحوال دنياهـم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء.

فقـد تبـين لك من ذلك معنى الخلافة: وأن الملـك الطبيعي هو حمل الكافة علـى مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هـو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلـي في جلب المصالح الدنيويـة ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضـى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها[138]، إذ أحـوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقـة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به. فأفهم ذلك واعتبره فيما نورده عليك من بعد. والله الحكيم العليم.

(138) بهذا التصنيف الدقيق الذي يميز بين الملك الطبيعي الذي تستأثر فيه شخصية الإنسان الحيوانية،وحمل الناس على الفرض والشهوة ثم السياسي وهو مقتضى النظر العقلي والذي من خلاله يهتم الناس بالدنيا ويعالجونها "بمهارة" وهذه عموم نظم الحكم الموجودة اليوم تدور في هذا المنحي ثم الخلافة التي تجمع بين المصالح الدينية والدنيوية، وهذا النص يؤكد على وعي ابن خلدون للأنماط المختلفة للملك ومصادرها وآثارها بطريقة موضوعية تحلل الواقع بأسلوب علمي.



26 في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه

وإذ قد بينا حقيقة هذا المنصب، وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به سمى خلافة وإمامة والقائم به خليفة وإماما.

وسماه المتأخرون سلطانا حين فشا التعدد فيه واضطروا بالتباعد وفقدان شروط المنصب إلى عقد البيعة لكل متغلب، فأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في أتباعه والاقتداء به، ولهذا يقال الإمامة الكبرى، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله. واختُلف في تسميته خليفة الله. فأجازه بعضهم اقتباسا من الخلافة العامة التي للآدميين في قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً) وقوله: (جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ) ، ومنع الجمهور منه، لأن معنى الآية ليس عليه، وقد نهى أبو بكر عنه لما دُعي به، وقال: « لست خليفة الله» ، ولكني خليفة رسول الله- صلى الله عليه وسلم-، ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب وأما الحاضر فلا.

ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار. واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام.

وقد ذهب بعض الناس إلى أن مُدرك وجوبه العقل، وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه. قالوا وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض. فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم، مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية.



وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأسا لا بالعقل ولا بالشرع، منهم الأصم[139] من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم، والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحتج إلى إمام ولا يجب نصبه. وهؤلاء محجوجون بالإجماع. والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك، والنعي عن أهله، ومُرغِّبة في رفضه- واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب وهي كلها من توابع الملك. فإذاً إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه، كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلية لدعاية الضرورة إليهما، وإنما المراد تصريفهما على مقتضى الحق. وقد كان لداود وسليمان صلوات وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده. ثم نقول لهم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئاً، لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك وإن لم يُنصَّب إمام، وهو عين ما فررتم عنه.

(139) نجد رأي الأصم حول الإمامة عند الماوردي كذلك، ونجد بعض التفاصيل الأخرى في كتاب أصول الدين للبغدادي. في رأي الأصم أن الأمة المثالية هي الأمة المكونة من ناس مقيمين للعدل، وهي في هذه الحالة غير محتاجة إلى رؤساء سياسيين. لمزيد من التفاصيل حول مختلف المذاهب في الإمامة، انظر HENRI LA POLITIQUE DE GHAZALI، PAUL GEUTHNER، PARIS، 1970، CH. V. نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 331.



وإذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع، فهو من فروض الكفاية[140] وراجع إلى اختيـار أهل العقـد والحل، فيتعين عليهم نصبه، ويجـب على الخلق جميعا طاعته، لقوله تعالى: (أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ) .

وأما شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء ممـا يؤثر في الرأي والعمل، واختُلـف في شرط خامس وهو النسب القرشي.

فأما اشتراط العلم فظاهر، لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالمـا بهـا، ومـا لم يعلمها لا يصح تقديمه لهـا، ولا يكفي من العلـم إلا أن يكون مجتهدا ، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال.

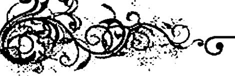
وأما العدالة فلأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فـكان أولى باشتراطها فيه. ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها. وفي انتفائها بالبدع الاعتقادية خلاف.

وأمـا الكفاية فهو أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيراً بها، كفيلاً بحمل الناس عليها، عارفا بالعصبية وأحوال الدهاء[141]، قويا على معانـاة السياسـة، ليصح بذلك ما جعـل إليه من حماية الديـن، وجهاد العدو، وإقامة الأحكام، وتدبير المصالح.

وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس، وما يؤثر فقده من الأعضاء في العمل كفقد اليدين والرجلين والأنثيين،

(140) فرض كفاية من أنواع الفروض التي تنظم فيها الشريعة الحياة ويقصد به أنه يجب القيام به ولكن إذا قام به جزء من الأمة يسقط الإثم عن الباقين، ومن أمثلة فروض الكفاية صلاة العيدين والجنائز وغيرها. لذا ابن خلدون لا يرى الحكم وجوبا وفرضاً عينياً، وهو هنا أقرب لبعض الفلاسفة.

(141) يرى ابن خلدون أن العصبية من أسس الملك لذا دمجها ضمن الشروط الكفاية التي للخليفة أو السلطان، وهذا التحليل من ابن خلدون يجمع بين الشروط الشرعية والحاجات المدنية للحاكم.





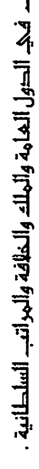
فيشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه. وإن كان إنما يشين في المنظر فقط، كفقد إحدى هذه الأعضاء، فشرط السلامة منه شرط كمال، ويُلحق بفقدان الأعضاء المنع من التصرف. وهو ضربان: ضرب يُلحق بهذه في اشتراط السلامة منه شرط وجوب وهو القهر والعجز عن التصرف جملة بالأسر وشبهه، وضرب لا يلحق بهذه وهو الحجر باستيلاء بعض أعوانه عليه من غير عصيان ولا مُشاقة، فينتقل النظر في حال هذا المستولى، فإن جرى على حكم الدين والعدل وحميد السياسة جاز قراره، وإلا استنصر المسلمون بمن يقبض يده عن ذلك ويدفع علته، حتى ينفذ فعل الخليفة.

وأما النسب القرشي فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك، واحتجت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن عبادة وقالوا: « منا أمير منكم أمير» بقوله صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش»، وبأن النبي صلى الله عليه وسلم أوصانا بأن نحسن إلى محسنكم ونتجاوز عن مسيئكم، ولو كانت الإمارة فيكم لم تكن الوصية بكم، فحجوا الأنصار، ورجعوا عن قولهم منا أمير ومنكم أمير، وعدلوا عما كانوا هموا به من بيعة سعد لذلك، وثبت أيضا في الصحيح : « لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش» وأمثال هذه الأدلة كثيرة.

فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها وطردناه العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبية قوية على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يُعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبية العرب



كانت وافية بها فغلبوا سائر الأمم. وإنما يُخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة، وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا، لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائبا عنه في القيام بأمور عباده ليحملهم على مصالحهم ويردهم عن مضارهم وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه. ثم إن الوجود شاهد بذلك، فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم، وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي. والله تعالى أعلم.







27 في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة

اعلم أن الشيعة لغة هم الصحب والأتباع، ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع علي وبنيه رضي الله عنهم. ومذهبهم جميعاً متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر، وأن علياً رضي الله عنه هو الذي عينه. صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة، وتنقسم هذه النصوص عندهم إلى جلي وخفي.

ويسمى هؤلاء الإسماعيلية ، نسبة إلى القول بإمامة إسماعيل، ويسمون أيضا بالباطنية نسبة إلى قولهم بالإمام الباطن أي المستور، ويسمون أيضا الملحدة لما في ضمن مقالتهم من الإلحاد. ولهم مقالات قديمة ومقالات جديدة دعا إليها الحسن بن محمد الصباح[142] في آخر المائة الخامسة، وملك حصوناً بالشام والعراق، ولم تزل دعوته فيها إلى أن توزعها الهلاك بين ملوك الترك بمصر وملوك التتر بالعراق فانقرضت. ومقالة هذا الصباح في دعوته مذكورة في كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني.

وأما الاثنا عشرية فربما خُصوا باسم الإمامية عند المتأخرين منهم، فقالوا بإمامة موسى الكاظم بن جعفر الصادق لوفاة أخيه الأكبر إسماعيل الإمام في حياة أبيهما جعفر، فنص على إمامة موسى هذا، ثم ابنه علي الرضا الذي

(142) مؤسس فرقة الحشاشين وكانت لهم حصون في فارس ولهم بأس وأفسدوا في الأرض، دمر حصونهم وقضى عليهم هولاكو أثناء زحفه على بغداد قبيل عام 656هـ.

عهد إليه المأمون ومات قبله فلم يتم له أمر ، ثم ابنه محمد التقي، ثم ابنه علي الهادي، ثم ابنـه محمد الحسن العسكري ، ثم ابنه محمد المهدي المنتظر الذي قدمناه قبل.

وفي كل واحـدة مـن هـذه المقـالات للشيعية اختلاف كثـير، إلا أن هذه أشهر مذاهبهـم، ومن أراد استيعابها ومطالعتهـا فعليه بكتاب الملل والنحل لابن حزم والشهرستـاني وغيرهمـا، ففيها بيان ذلـك، والله يهدي من يشـاء إلى صراط مستقيم، وهو العلي الكبير[143] .

(143) ذكرت مقدمة ابن خلدون معظم فرق الشيعة والأمامية ، وأئمة كل فرقة وتسلسل أئمتهم ، وقد اكتفينا بعرض ما ذكره لأهم فرقتين "الأمامية والإسماعيلية" لأن هاتين الفرقتين موجودتين حتى الآن أما باقي الفرق فقليلون أتباعها أو انقرضت أو انصهرت بإحدى هاتين الفرقتين.





28 في انقلاب الخلافة إلى الملك

أعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل، وأن الشرائع والديانات وكل أمر يُحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها، وفي الصحيح: « ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه»[144].

ثم وجدنا الشارع قد ذم العصبية وندب إلى اطّراحها وتركها فقال « إن الله أذهب عنكم عُبية الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب» ، وقال تعالى: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) . ووجدناه أيضا قد ذم الملك وأهله ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاق، والإسراف في غير القصد والتنكب عن صراط الله، وإنما حض على الألفة في الدين وحذّر من الخلاف والفرقة.

واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول، وليس مراده فيما ينهي عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة ، حتى تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة، كما قال صلى الله عليه وسلم: «من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه». فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعة من الإنسان، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار

(144) الحقيقة أن هناك فرق دقيق بين عصبية السلطة وبين ما أعطي الأنبياء من حماية أقوامهم لهم، فالأولى للقوة والتفاخر والأخرى لمنع الاجتراء على النبي وحتى يتمكن من تبليغ دعوته، لذا وجدنا الشارع يذم الأولى لما فيها من تعصب مذموم.

للحـق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله، وإنما يُـذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمـة، فـإذا كان الغضب لذلك كان مذمومـاً، وإذا كان الغضب في الله ولله كان ممدوحـاً ، وهو من شمائله صلى الله عليـه وسلم. وكذا ذم الشهوات أيضا ليس المراد إبطالها بالكليـة ، فإن من بطلت شهوته كان نقصـاً في حقه، وإنما المـراد تصريفها فيمـا أُبيح لـه باشتماله علـى المصالح، ليكـون الإنسان عبداً متصرفـاً طوع الأوامـر الإلهية. وكذا العصبية حيث ذمهـا الشارع ، وقال: (لَن تَنفَعَكُـمْ أَرْحَامُكُـمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ) فإنما مراده حيث تكـون العصبية على الباطل وأحوالـه كمـا كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخـر بها أو حق على أحد، لأن ذلك مجان من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار، فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتـم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه مـن قبل. وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يـذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه، فلـو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنـه لله ولحملهم على عبـادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموماً.

وأكـد ذلـك لديهم ما كانـوا عليه من غضاضة الإسلام وبـداوة العرب. فقد كانوا أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها، لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهـد في النعيم، ولا من حيث بداوتهـم ومواطنهم، وما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه الذي ألفوه.

فلم تكن أمة من الأمم أسغب عيشا من مضر لما كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضـرع، وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن، فلم يكونوا يتطاولون إلى خصبها. ولقد كانوا كثيرا مـا يأكلـون العقـارب والخنافس، ويفخرون بـأكل العلهز وهو وبـر الإبل يمهونه



بالحجارة في الدم ويطبخونه، وقريبا من هذا كانت قريش في مطاعمهم ومساكنهم.

حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، زحفوا إلى أمم فارس والروم، وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق، فابتزوا ملكهم، واستباحوا دنياهم، فزخرت بحار الرفة لديهم، حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها . فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر(145).

فكانت مكاسب القوم كما تراه ولم يكن ذلك منعيا عليهم في دينهم إذ هي أموال حلال لأنها غنائم وفُيوء ، ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف، إنما كانوا على قصد في أحوالهم كما قلناه، فلم يكن ذلك بقادح فيهم، وإن كان الاستكثار من الدنيا مذموماً فإنما يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج به عن القصد. وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عونا لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة. فلما تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها ، وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه، وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق(146).

(145) ذكر ابن خلدون نقلاً عن المسعودي أن الصحابة ومنهم كبار الصحابة كعثمان بن عفان ، وطلحة وسعد بن أبي وقاص وزيد بن ثابت رضي الله عنهم أجمعين غدت لهم أموال كثيرة من ضياع وخيول عند وفاتهم مما فتح الله عليهم ورزق فيه المسلمين على أن المسعودي مشهور بشيء من المبالغة في روايته.

(146) يعرف أن جد ابن خلدون الأول كان أحد التابعين الذين قدموا لفتح الأندلس في عهد الدولة الأموية، ثم عمل العديد من أجداده في الدولة الأموية بالأندلس، لذا كان يميل لها ومع ذلك كان ابن خلدون يحب آل البيت ويعظمهم، ولذلك حينما كتب تاريخه، وجاء لذكر مقتل الحسين رضي الله عنه من جند يزيد في الدولة الأموية، جعل صفحات ذلك الحديث فارغة ولم يسجل الرواية أو رأيه فيها، وربما لأنه كان متردداً بين ولاء وحب، وأنا أقول وليت شعري((قبلة على جبين الحسين خير من يزيد وجيشه)).



ولما وقعت الفتنة بين علي ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه متوهم وينزع إليه مُلحد. وإنما اختلف اجتهادهم في الحق وسفه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه. وإن كان المصيب علياً فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، إنما قصد الحق وأخطأ. والكل كانوا في مقصدهم على حق.

ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة.

ومن تأمل سير هؤلاء الخلفاء والملوك واختلافهم في تحري الحق من الباطل علم صحة ما قلناه ، وقد حكى المسعودي مثله في أحوال بني أمية عن أبي جعفر المنصور ، وقد حضر عمومته وذكروا بني أمية فقال: « أما عبد الملك فكان جباراً لا يبالي بما صنع، وأما سليمان فكان همه بطنه وفرجه، وأما عمر فكان أعور بين عُميان، وكان رجل القوم هشام قال: « ولم يزل بنو أمية ضابطين لما مُهد لهم من السلطان يحوطونه ويصونون ما وهب الله لهم منه، مع تسنمهم معالي الأمور، ورفضهم دنيَّاتها، حتى أفضى الأمر إلى أبنائهم المترفين، فكانت همتهم قصد الشهوات، وركوب اللذات من معاصي الله جهلا باستدراجه وأمناً لمكره، مع اطِّراحهم صيانة الخلافة، واستخفافهم بحق الرياسة، وضعفهم عن السياسة، فسلبهم الله العز وألبسهم الذل ونفي عنهم النعمة»[147].

(147) ذكر ابن خلدون نقلاً عن المسعودي قصة عبد الله بن مروان ، وهو أحد الناجين من مقاتل بني العباس





فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك، وأن الأمر كان في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة. فهذا عثمان لما حُصر في الدار جاءه الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وابن جعفر وأمثالهم يريدون المدافعة عنه، فأبى ومنع من سل السيوف بين المسلمين مخافة الفرقة وحفظاً للألفة التي بها حفظ الكلمة، ولو أدى إلى هلاكه، وهذا عليّ أشار عليه المغيرة لأول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته، وتتفق الكلمة، وله بعد ذلك ما شاء من أمره وكان ذلك من سياسة الملك، فأبى فرارا من الغش الذي ينافيه الإسلام ، وغدا عليه المغيرة من الغداة فقال : لقد أشرت عليك بالأمس بما أشرت ثم عدت إلى نظري فعلمت أنه ليس من الحق والنصيحة، وأن الحق فيما رأيته أنت. فقال عليّ : لا والله، بل أعلم أنك نصحتني بالأمس وغششتني اليوم. ولكن منعني مما أشرت به ذائد الحق. وهكذا كانت أحوالهم في إصلاح دينهم بفساد دنياهم ونحن:

نُرقِّع دنيانا بتمزيق ديننا

فلا ديننا يبقى ولا ما نُرقِّع(*)

فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبية وسيفا. وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض وُلده. ثم ذهبت

(*) نُرقِّع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نُرقِّع

يوضح هذا الاستشهاد الشعري رأي ابن خلدون الشرعي بكثير من الأمور مما يؤكد أن الاستشهادات أو الفواصل الدينية التي كان ابن خلدون يذيلها في معظم الفصول إنما تعكس شيئاً من شخصيته التي تجمع بين التدين والمنطقية وقوة الاستبصار والإلمام بالتاريخ والقدرة على إعادة جمع الأمور وتحليلها بطريقة مناسبة.

معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكا بحتا، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ، وهكذا كان الأمر لُولد عبد الملك ، ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقيا فيهم لبقاء عصبية العرب. والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض. ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم(148) وتلاشى أحوالهم، وبقي الأمر ملكا بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق، يدينون بطاعة الخليفة تبركا، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم وليس للخليفة منه شيء، وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب مثل صنهاجة مع العُبيديين ومغراوة وبني يفرن أيضا مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعُبيديين بالقيروان.

فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولا، ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة، والله مقدر الليل والنهار، وهو الواحد القهار.

(148) يشير هنا ابن خلدون إلى جيل «الطبقة الثالثة من العرب» أي أجيال العرب التي تبتدئ بإسماعيل وتنتهي بسقوط الدولة العباسية. وبعد هذه الطبقة الثالثة، ستأتي «الطبقة الرابعة» التي تتكون على الخصوص من العرب الذين انتقلوا إلى مصر ثم إلى المغرب، انظر كتاب العبر، ج 6 . نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 355 .



29 في معنى البيعة

اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره. وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد ، فأشبه ذلك فعل البائع والمشترى، فسمى بيعة، مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي، هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة[149] وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ، ومنه بيعة الخلفاء. ومنه أيمان البيعة: كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها لذلك، فسمى هذا الاستيعاب أيمان البيعة، وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب . ولهذا لما أفتى مالك رضي الله عنه بسقوط يمين الإكراه أنكرها الولاة عليه، ورأوها قادحة في أيمان البيعة، ووقع ما وقع من محنة الإمام رضي الله عنه.

فافهم معنى البيعة في العرف، فإنه أكيد على الإنسان معرفته لما يلزمه من حق سلطانه وإمامه، ولا تكون أفعاله عبثاً ومجاناً، واعتبر ذلك من أفعالك مع الملوك. والله القوي العزيز[150].

(149) يريد هنا العقبة الثانية، حيث بايع فيها الأنصار على الدفاع على النبي صلى الله عليه وسلم. انظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1-2، ص 438 وما بعدها. والبيعة تحت الشجرة، أو بيعة الرضوان، تمت قبل رجوع النبي إلى مكة في السنة السادسة للهجرة. انظر ابن هشام، ج3-4 ، ص 315 وما بعدها. نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 356.

(150) كما أن هناك أنواع أخرى من البيعة ذكرها ابن خلدون تسمى تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل، وهي من الخضوع والطاعة واستغني بها عن المصافحة التي هي أصل البيعة وانتشرت بشكل كبير في الدولة العبيدية (الفاطمية) في مصر، وهذه إنما هي نوعاً من الذلة غنى عنها الإمام، وتزيد من أتى بها ذلةً وهواناً ونفاقاً

30 في ولاية العهد

اعلـم أنـا قدمنا الـكلام في الإمامة ومشروعيتها لما فيها مـن المصلحة، وأن حقيقتهـا النظر في مصالح الأمـة لدينهم ودنياهم، فهو وليهـم والأمين عليهم ينظـر لهم ذلك في حياته، ويتبع ذلك أن ينظر لهـم بعد مماته، ويقيم لهم من يتـولى أمورهـم كما كان هو يتولاهـا ، ويثقون بنظره لهم في ذلـك كما وثقوا به فيمـا قبـل. وقد عرف ذلك مـن الشرع بإجمـاع الأمة على جـوازه وانعقاده. إذ وقـع بعهد أبـي بكر رضي الله عنه لعمر بمحضر مـن أصحابه وأجازوه وأوجبوه علـى انفسهم به طاعة عمر رضي الله عنه وعنهم. كذلك عهد عمر في الشورى إلى الستـه بقية العشرة وجعـل لهم أن يختاروا للمسلمين ففوض بعضهم بعضاً، حتى أفضى ذلـك إلى عبدالرحمن بن عوف، فاجتهد وناظر المسلمين فوجدهم متفقـين على عثمان وعلـى عليٍّ، فآثر عثمـان بالبيعة على ذلـك لموافقتهم إياه علـى لزوم الاقتـداء بالشيخين في كل ما يعن دون اجتهـاده ، فانعقد أمر عثمان لذلك وأوجبوا طاعته. والملأ من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ، ولم ينكره أحـد منهم. فدل على أنهم متفقون علـى صحة هذا العهد عارفون بمشروعيته. والإجماع حجة كما عرف.

ولا يُتهـم الإمـام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنـه لأنه مأمون على النظر لهم في حياته، فأولى ألا يحتمل فيها تبعة بعد مماته، خلافاً لمن قال باتهامه في الولد والوالد ، أو لمن خصص التهمة بالولد دون الوالد، فإنه بعيد عن الظنة في ذلـك كلـه، لا سيما إذا كانت هناك داعية تدعو إليـه، من إيثار مصلحة أو توقع مفسدة فتنتفي الظنة عند ذلك رأساً.

وأمـا أن يكـون القصد بالعهد حفـظ التراث على الأبنـاء فليس من المقاصد

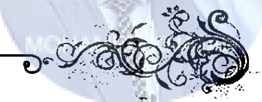


الدينيــة، إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العبث بالمناصب الدينية. والملك لله يؤتيه من يشاء[151].

ويــدل ذلــك أيضاً على أن أمر الإمامــة والعهد بها لم يكن مهما كما هو اليوم، وشــأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليــه، واستماتة الناس دونه، وذلك من أجـل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضــور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثــة تتلى عليهم، فلــم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمــل الناس من صبغة الانقيــاد والإذعان وما يستفزهم من تتابع المعجــزات الخارقة والأحوال الإلهية الواقعــة، والملائكة المترددة التــي وجموا منها، ودهشوا مــن تتابعها ، فكان أمر الخلافــة والملك والعهد والعصبية وسائر هذه الأنــواع مندرجاً في ذلك القبيل، كما وقع ، فلما انحسر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات، ثم بفناء القرون الذين شاهدوهــا ، فاستحالت تلك الصبغة قليلاً قليــلاً وذهبت الخوارق وصار الحكم للعادة كما كان.

استرســل ابن خلدون في عرض رأيه في شــأن ولاية العهد، والحقيقة أن هذا هو أحد الآراء السائدة في توريث الحكم وكانت هــي الطريقــة التــي السائدة في عصره ، بل منــذ بداية الدولة الأمويــة وإن كان هناك آراء أخرى تــرى أهمية الشورى لأن الخلافــة في عصــر الراشدين كانت شورى بأشكال متعددة ، كمــا أن أحداث التاريخ في عهد الدولة الأموية من ثورات ضد التوريــث التــي قــام بها الحسين بن علي رضي الله عنه وعبــد الله بن الزبير ضد مروان بن الحكــم وبعده ابن عبد الملك بن مروان ، كانت ترى عدم التوريث إضافة إلى عشرات الثورات حول هذا الأمر ، وهناك حدث فصل جعل العلماء يرون جواز الولايــة للحاكــم المستبد منعــاً للفتنة وإراقة للدماء، وهي تــورث ابن الأشعث حيث خرج ابن الأشعــث وكان معه معظم أهل العراق حتى قيل خرج ومعه أربعمائة من الفقهاء ، وبعد انكسار الشورى أسرف الحجاج في القتل. لذا رأى العلماء في العصر من المصلحة عدم الخروج، والقبول بالحاكم .

هــذه المصلحــة المرتبطة بالزمان والمكان أصبحــت مع تتابع الزمان إلى جــزء من الطاعة والبيعة والــولاء للأمام والبعض وضعهــا في بــاب العقيــدة. والحقيقــة إن دراسة مواقف معظــم الأئمة في القــرون الثلاثة الأولى خاصة أبــو حنيفة ومالك وغيرهم يدرك هذه المعاني.





فأنظـر كيـف كانت الخلافة لعهد النبي صلى الله عليه وسلم غير مهمة، فلم يعهـد فيها، ثم تدرجت الأهمية زمـان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة إليـه في الحمايـة والجهاد وشـأن الردة والفتوحـات، فكانوا بالخيـار في الفعل والـترك كما ذكرنـا عن عمر رضـي الله عنـه[152]. ثم صارت اليـوم من أهم الأمـور للألفة على الحماية، والقيـام بالمصالح، فاعتبرت فيهـا العصبية التي هي سر الوازع عن الفرقة والتخاذل، ومنشأ الاجتماع والتوافق، الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها[153].

(152) يؤكد هذا النص أن ابن خلدون يرى بالتدرج في السياسة ومسؤوليات الإمام وهذه الطريقة المتدرجة في الأمور هي أحد أسس منهجية ابن خلدون في تحليل الأمور ودراسة تطورها.

(153) ذكر ابن خلدون بعد هذا التفصيل ولاية العهد في دولة بني أمية لما راء فسق يزيد، ويرى ابن خلدون أن الذي كان ينقص خصومهم هو العصبية والتي كان يملكها بني أمية وإن كان الحسين رضي الله عنه أولى بها منه من ناحية الشرع والسياسة أنظر ص 591-601 المقدمة.





31 في الخُطط الدينية الخلافية

لما تبين أن حقيقة الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع متصرف في الأمرين: أما في الدين فمقتضى التكاليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها، وأما سياسة الدنيا فبمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشري. وقد قدمنا أن هذا العمران ضروري للبشر وأن رعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد إن أهملت، وقدمنا أن الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح. نعم إنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية لأنه أعلم بهذه المصالح. فقد صار الملك يندرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميا ويكون من توابعها. وقد ينفرد إذا كان في غير الملة ، وله كل حال مراتب خادمة ووظائف تابعة تتعين خُططاً ، وتتوزع على رجال الدولة وظائف، فيقوم كل واحد بوظيفته حسبما يعينه الملك الذي تكون يده عالية عليهم، فيتم بذلك أمره، ويحسن قيامه بسلطانه، وأما المنصب الخلافي وإن كان الملك يندرج تحته بهذا الاعتبار الذي ذكرناه فتصرفه الديني يختص بخطط ومراتب لا تُعرف إلا للخلفاء الإسلاميين ، فلنذكر الآن الخطط الدينية المختصة بالخلافة، ونرجع إلى الخطط الملوكية السلطانية.

فاعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفُتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع ، وهذه كلها متفرعة عنها وداخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم.

فأما إمامة الصلاة فهي أرفع هذه الخطط كلها وأرفع من الملك بخصوصه المندرج معها تحت الخلافة. ولقد يشهد لذلك استدلال الصحابة في شأن أبي بكر رضي الله عنه باستخلافه في الصلاة على استخلافه في السياسة في قولهم

ارتضـاه رسـول الله صلى الله عليه وسلم لديننا، أفلا نرضـاه لدنيانا؟ فلولا أن الصلاة أرفع من السياسة لما صح القياس.

وأمـا المساجـد المختصة بقوم أو محلة فأمرهـا راجع إلى الجيران ولا تحتاج إلى نظر خليفـة ولا سلطان، وأحكام هذه الولاية وشروطها والمولى فيها معروفة في كتب الفقه ومبسوطة في كتب الأحكام السلطانية للماوردي وغيره، فلا نُطوِّل بذكرهـا. ولقـد كان الخلفـاء الأولـون لا يقلدونهـا لغيرهم من النـاس، وانظر مـن طُعـن من الخلفـاء في المسجد عنـد الأذان بالصـلاة وترصدهم لذلك في أوقاتهـا، يشهد لك ذلك بمباشرتهم لها وأنهـم لم يكونوا يستخلفون فيها. فلما جـاءت طبيعة الملك وعوارضه من الغلظة والترفـع عن مساواة الناس في دينهم ودنياهم، استنابوا في الصـلاة، فكانوا يستأثرون بها في الأحيان وفي الصلوات العامة كالعيدين والجمعة إشادة وتنويهاً.

(وأما الفُتيا) فللخليفة تصفح أهل العلم والتدريس، ورد الفتيا إلى من هو أهل لها وإعانته على ذلك، ومنع من ليس أهلا لها وزجره، لأنها من مصالح المسلمين في أديانهـم، فتجب عليه مراعاتهـا، لئلا يتعرض لذلك من ليس له بأهل فيُضل الناس. وللمدرس الانتصاب لتعليم المعلم وبثه والجلوس لذلك في المساجد: فإن كانـت من المساجد العظام، التـي للسلطان الولاية عليها أو النظر في أئمتها كما مر، فلا بد من استئذانه في ذلك، وإن كانت من مساجد العامة فلا يتوقف ذلك على إذن، على أنه ينبغي أن يكون لكل أحد من المفتين والمدرسين زاجر من نفسه يمنعه عن التصدي لما ليس له بأهل فيُدل به المستهدي ويضل به المسترشد. وفي الأثر: «أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على جراثيم جهنم». فللسطان فيهم لذلك من النظر ما توجبه المصلحة من إجازة أو رد.

وأما (القضاء) فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بـين النـاس في الخصومات حسمـا للتداعي وقطعا للتنـازع، إلا أنـه بالأحكام الشرعيـة المتلقاة من الكتاب والسنة، فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجا



في عمومها. وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاء إلى من سواهم. وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه، فولى أبا الدرداء معه بالمدينة، وولى شُريحاً بالبصرة، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة، وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاة وهي مستوفاة فيه.

يقول: « أما بعد فإن القضاء فريضة مُحكمة ، وسنة مُتَّبعة، فافهم إذا أُدِّي إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له. وآسِ بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً ، ولا يمنعك قضاء قضيته أمس فراجعت اليوم فيه عقلك، وهديت فيه لرشدك، أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل، الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب ولا سنة، ثم أعرف الأمثال والأشباه، وقس الأمور بنظائرها، واجعل لمن ادعى حقاً غائباً أو بينة أمداً ينتهي إليه، فإن أحضر بينته أخذت له بحقه، وإلا استحللت القضية عليه، فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعمى. المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد، أو مجربا عليه شهادة زور، أو ظنينا في نسب أو ولاء، فإن الله سبحانه عفا عن الإيمان، ودرأ بالبينات، وإياك والقلق والضجر والتأفف بالخصوم، فإن استقرار الحق في مواطن الحق يعظِّم الله به الأجر ويحسن به الذكر والسلام». انتهى كتاب عمر.

وإنما كانوا يقلدون القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم، لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشغالها، من الجهاد والفتوحات وسد الثغور وحماية البيضة، ولم يكن ذلك مما يقوم به غيرهم لعظم العناية، فاستخلفوا القضاة في الواقعات بين الناس، واستخلفوا فيه من يقوم به تخفيفاً على أنفسهم. وكانوا مع ذلك إنما يقلدونه أهل عصبيتهم بالنسب أو الولاء ولا يقلدونه لمن بعد





عنهـم في ذلك. وقد خرجت هذه الوظيفة عن أهل عصبية الدولة، لأن الأمر لما كان خلافـة دينية، وهذه الخطة مـن مراسم الدين، فكانوا لا يولون فيها إلا من أهـل عصبيتهم من العرب ومواليهم بالحلـف أو بالرق أو الاصطناع ممن يوثق بكفايتـه او غنائه فيما يدفع إليه ولما انقرض شأن الخلافة وطورها وصار الأمر كلـه ملـكا او سلطانا صارت هذه الخطة الدينية بعيدة عنـه بعض الشيء، لأنها ليسـت من ألقاب الملك ولا مراسمه. ثم خرج الأمر جملة من العرب وصار الملك لسواهم من أمم الترك والبربر، فازدادت هذه الخطط الخلافية بعداً بمنحاها وعصبيتها. وذلك أن العرب كانوا يرون أن الشريعة دينهم، وأن النبي صلى الله عليـه وسلـم منهم، وأحكامـه وشرائعه نحلتهم بـين الأمم وطريقهم ، وغيرهم لا يـرون ذلـك، إنما يولونها جانباً مـن التعظيم لما دانوا بالملكـة فقط، فصاروا يقلدونها من غير عصابتهم ممن كان تأهل لها في دول الخلفاء السالفة[154].

وأمـا أحـكام هذا المنصب وشروطه فمعروفـة في كتب الفقه، وخصوصاً كتب الأحـكام السلطانيـة، إلا أن القاضي إنما كان لـه في عصر الخلفاء الفصل بين الخصـوم فقط، ثم دفع لهم بعد ذلك أمـور أخرى على التدريج بحسب اشتغال الخلفاء والملـوك بالسياسة الكبرى، واستقر منصب القضاء آخر الأمر على أنه يجمـع مع الفصل بين الخصوم استيفاء بعض الحقوق العامة للمسلمين بالنظر في أمور المحجور عليهم من المجانين واليتامى والمفلسين وأهل السَّفة، وفي وصايا المسلمين وأوقافهـم، وتزويج الأيامى عند فقد الأولياء على رأى من رآه، والنظر في مصالح الطرقات والأبنية، وتصفح الشهود والأمناء والنواب واستيفاء العلم والخـبرة فيهم بالعدالة والجرح ليحصل له الوثـوق بهم. وصارت هذه كلها من تعلقات وظيفته وتوابع ولايته.

وقـد كان الخلفـاء من قبـل يجعلون للقاضي النظر في المظـالم، وهي وظيفة

(154)كانت البيوت في السابق يتابع الابن فيها عمل والده أو جده فهناك بيوت قضاء وبيوت تجارة وبيوت عرفوا بصناعة معينة، وهذه إحدى أنماط التوارث الموجودة في تلك المجتمعات، وهذا ما يشير إليها ابن خلدون، وإن كان هذا التوريث اليوم غداً نادراً.





ممتزجة من سطوة السلطنة ونَصَفَة القضاء . وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدى، وكأنه يمضي ما عجز القضاة أو غيرهم عن إمضائه، ويكون نظره في البينات والتعزير واعتماد الأمارات والقرائن، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق، وحمل الخصمين على الصلح، واستحلاف الشهود، وذلك أوسع من نظر القاضي، وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهتدي من بني العباس، وربما كانوا يجعلونها لقضاتهم. فكانت تولية هذه الوظائف إنما تكون للخلفاء أو من يجعلون ذلك له من وزير مفوض أو سلطان متغلب.

وكان أيضا النظر في الجرائم وإقامة الحدود في الدولة العباسية والأموية بالأندلس والعُبيديين بمصر والمغرب راجعا إلى صاحب الشرطة، وهي وظيفة أخرى دينية كانت من الوظائف الشرعية في تلك الدول، توسع النظر فيها عن أحكام القضاة قليلا ، فيجعل للتهمة في الحكم مجالا، ويفرض العقوبات الزاجرة قبل ثبوت الجرائم، ويقيم الحدود الثابتة في محالها، ويحكم في القود والقصاص، ويقيم التعزير والتأديب في حق من لم ينته عن الجريمة.

ثم تنوسى شأن هاتين الوظيفتين في الدول التي تنوسى فيها أمر الخلافة، فصار أمر المظالم راجعاً إلى السلطان، كان له تفويض من الخليفة أو لم يكن، وانقسمت وظيفة الشرطة قسمين. منها وظيفة التهمة على الجرائم، وإقامة حدودها، ومباشرة القطع والقصاص حيث يتعين ، ونصب لذلك في هذه الدول حاكم يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية، ويسمى تارة باسم الوالي وتارة باسم الشرطة، وبقي قسم التعازير وإقامة الحدود في الجرائم الثابتة شرعا فجمع ذلك للقاضي مع ما تقدم وصار ذلك من توابع وظيفته وولايته، واستقر الأمر لهذا العهد على ذلك.

وكان أولئك المتأهلون لما أخذهم ترف الدول منذ مئات من السنين قد نسوا عهد البداوة وخشونتها، والتبسوا بالحضارة في عوائد ترفهم ودعتهم، وقلة الممانعة

عـن أنفسهم، وصارت هذه الخطـط في الدول الملوكية من بعد الخلفاء مختصة بهـذا الصنف مـن المستضعفين في أهل الأمصار، ونـزل أهلها عن مراتب العز لفقـد الأهلية بأنسابهم ومـا هم عليه من الحضارة ، فلحقهـم من الاحتقار ما لحق الحضر المنغمسين في الترف والدعة، البعداء عن عصبية الملك، الذين هم عيـال على الحامية، وصـار اعتبارهم في الدولة من أجـل قيامها بالملة وأخذها بأحـكام الشريعة، لما أنهم الحاملـون للأحكام المقتدون بهـا. ولم يكن إيثارهم في الدولـة حينئـذ إكراما لذواتهـم، وإنما هو لما يتلمح مـن التجمل بمكانهم في مجلس الملك لتعظيم الرتب الشرعية، ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء، وإن حضـروه فحضور رسمي لا حقيقـة وراءه، إذ حقيقة الحل والعقد وإنما هي لأهـل القـدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقى الفتاوى منهم فنعم. والله الموفق(155).

وربمـا يظن بعض الناس أن الحق فيهـا وراء ذلك، وأن فعل الملوك فيما فعلوه من إخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح، وقد قال صلى الله عليه وسلم: « العلمـاء ورثة الأنبياء» . فاعلم أن ذلك ليـس كما ظنه. وحكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيداً عن السياسة. فطبيعة العمـران في هـؤلاء لا تقتضي لهم شيئا من ذلك، لأن الشـورى والحل والعقد لا تكـون إلا لصاحـب عصبية يقتدر بها على حل أو عقـد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبيـة له ولا يملك مـن أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها. وإنما هو عيال على غـيره، فأي مدخل لـه في الشـورى، أو أي معنى يدعو إلى اعتبـاره فيها . اللهم إلى شُـوراه فيما يعلمـه من الأحكام الشرعيـة فموجـودة في الاستفتاء خاصة. وأمـا شُـوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبيـة والقيـام على معرفة أحوالهـا وأحكامها. وإنمـا إكرامهم من تبرعات الملوك والأمـراء الشاهدة لهم

---

(155) يحاول ابن خلدون التمييز بين البعد الشرعي والسياسي ومدى ارتباطه بالأحكام الشرعية من خلال تحليل أنواع وموقف أهل الحل والعقد وقد رتبهم على التأثير، والقرار، والقضاء،والفتيا، وسياسة العمران والتأثير الحقيقي والتأثير الشكلي.





بجميل الاعتقــاد في الدين وتعظيم من ينتسب إليه، بأي جهة انتسب، وأما قوله صلى الله عليه وسلم: « العلماء ورثة الأنبياء»، فاعلم أن الفقهاء في الأغلب لهذا العهــد وما احتف به إنمــا حملوا الشريعة أقوالا في كيفيــة الأعمال في العبادات وكيفية القضاء في المعاملات ينصونها على من يحتاج إلى العمل بها، هذه غاية أكابرهــم، ولا يتصفون إلا بالأقــل منها، وفي بعض الأحوال والسلف رضوان الله عليهــم وأهــل الدين والورع مــن المسلمين حملــوا الشريعة اتصافــاً بها وتحققاً بمذاهبهــا. فمن حملها اتصافا وتحققاً دون نقــل فهو من الوارثين. ومن اجتمع لــه الأمران فهو العالم وهــو الوارث على الحقيقة، مثل فقهــاء التابعين والسلف والأئمــة الأربعة ومــن اقتفى طريقهم وجاء على أثرهــم[156]. وإذا انفرد واحد مــن الأئمة بأحد الأمرين فالعابد أحق بالوراثة من الفقيه الذي ليس بعابد، لأن العابد ورث بصفة والفقيه الذي ليس بعابد لم يرث شيئاً ، إنما هو صاحب أقوال ينصها علينا في كيفيات العمل، وهؤلاء أكثر فقهاء عصرنا[157].

(العدالــة) وهــي وظيفة دينيــة تابعة للقضــاء ومن مواد تصريفــه. وحقيقة هــذه الوظيفة القيام عــن إذن القاضي بالشهادة بين النــاس فيما لهم وعليهم، تحمــلا عند الإشهــاد، وأداء عند التنــازع وكتبا في السجــلات تحفظ به حقوق النــاس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهــم . وشرط هذه الوظيفة الاتصاف بالعدالــة الشرعية والبراءة من الجرح، ثــم القيام بكتب السجلات والعقود من جهــة عبارتها، وانتظام فصولها، ومــن جهة إحكام شروطها الشرعية وعقودها فيحتاج حينئذ إلى ما يتعلق بذلك من الفقه. ولأجل هذه الشروط وما يحتاج إليه مــن المران علــى ذلك والممارسة له اختص ذلك ببعضــ العدول، وصار الصنف

(156) والسلف رضوان الله عليهم وأهل الدين والورع من المسلمين حملوا الشريعة اتصافاً بها وتحققاً بمذاهبها، مثل أهل رسالة القشيري وأمثالهم. ومن اجتمع له الأمران، فهو العالم على الحقيقة وهو الوارث. مثل فقهاء التابعين والسلف والأئمة الأربعة ومن اقتفى طريقهم وجاء على أثرهم. نقلاً عن الشدادي، ج1، ص 378.

(157) الحقيقة أن ما نراه اليوم قريب من عصر ابن خلدون من ناحية الفقهاء والقضاة، أما الورع فهو من أعمال القلوب الذي يصعب تتبع وجوده، وإن كان له إمارات ودلالات، وإذا كانوا قليلون في عصر ابن خلدون، أما اليوم فالحياة المادية ونمط التربية والإشكالات تجعلهم أكثر ندرة.



القائمـون به كأنهم مختصون بالعدالـة، وليس كذلك، وإنما العدالة من شروط اختصاصهم بالوظيفة.

ويجـب علـى القاضـي تصفح أحوالهـم والكشف عن سيرهـم رعاية لشرط العدالـة فيهم، وألا يهمـل ذلك لما يتعين عليه من حفظ حقـوق الناس، فالعهدة عليـه في ذلك كله، وهو ضامن دركـه[158]. وإذا تعين هؤلاء لهذه الوظيفة عمت الفائـدة في تعيين من تخفى عدالته على القضاة بسبب اتساع الأمصار واشتباه الأحـوال، واضطـرار القضـاة إلى الفصـل بـين المتنازعين بالبينـات الموثوقة، فيعولـون غالبا في الوثوق بها على هذا الصنف، ولهم في سائر الأمصار دكاكين ومصاطـب يختصون بالجلوس عليها فيتعاهدهـم أصحاب المعاملات للإشهاد وتقييده بالكتاب[159].

وصـار مدلول هذه اللفظة مشتركا بـين هذه الوظيفة التي تبين مدلولها وبين العدالة الشرعية التي هي أخت الجرح. وقد يتواردان ويفترقان، والله تعالى أعلم.

(الحِسبـة والسكـة) أمـا الحسبة فهي وظيفة دينية من بـاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعين لذلك من يراه أهـلا له، فيتعين فرضه عليه، ويتخذ الأعوان علـى ذلك، ويبحث عن المنكرات، ويعـزر ويـؤدب على قدرها، ويحمل الناس على المصالـح العامة في المدينة: مثل المنـع مـن المضايقـة في الطرقات، ومنع الحمالـين وأهل السفن مـن الإكثار في الحمل، والحكم على أهل المباني المتداعية للسقوط بهدمها، وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة، والضرب على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ في ضربهـم للصبيـان المتعلمين. ولا يتوقف حكمه على تنـازع أو استعداء، بل له النظر والحكم فيما يصل إلى علمه من ذلك ويرفع إليه. وليس له إمضاء الحكم في الدعـاوى مطلقا، بل فيمـا يتعلق بالغش والتدليـس في المعايش وغيرها، وفي

(158) الدرك: التبعة يقال ما لحقك من درك (مختار الصحاح).

(159) هذه الوظيفة التي كانت في عصر ابن خلدون أصبحت غير موجودة الآن على أن التسجيل والضبط وما يلزم من إشكالات أصبحت من إدارة القضاء وتوابعه.



المكاييل والموازين، وله أيضا حمل المماطلين على الإنصاف، وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بينة ولا إنفاذ حكم(160).

وكأنها أحكام ينزه القاضي عنها لعمومها وسهولة أغراضها، فتُدفع على صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها، فوضعها على ذلك أن تكون خادمة لمنصب القضاء، وقد كانت في كثير من الدول الإسلامية مثل العُبيديين بمصر والمغرب والأمويين بالأندلس داخلة في عموم ولاية القاضي يولي فيها باختياره . ثم لما انفردت وظيفة السلطان عن الخلافة وصار نظره عاما في أمور السياسة اندرجت في وظائف الملك وأفردت بالولاية.

وأما السكة فهي النظر في النقود المتعامل بها بين الناس وحفظها مما يداخلها من الغش أو النقص إن كان يتعامل بها عدداً أو ما يتعلق بذلك ويوصل إليه من جميع الاعتبارات، ثم في وضع علامة السلطات على تلك النقود بالاستجادة والخلوص برسم تلك العلامة فيها من خاتم حديد اتخذ لذلك ونقش فيه نقوش خاصة به، فيوضع على الدينار بعد أن يقدر ويضرب عليه بالمطرقة حتى ترسم فيه تلك النقوش وتكون علامة على جودته بحسب الغاية التي وقف عندها السبك والتخليص في متعارف أهل القطر ومذاهب الدولة الحاكمة، فإن السبك والتخليص في النقود لا يقف عند غاية، وإنما ترجع غايته إلى الاجتهاد، فإذا وقف أهل أفق أو قطر على غاية من التخليص وقفوا عندها وسموها إماماً وعياراً يعتبرون به نقودهم وينتقدونها بمماثلته(161)، فإن نقص

(160)توضح هذه المهنة مقدار التقدم الحضاري في عصرنا الحاضر بين جهات عديدة للمجتمع المسلم ولا زالت هذه المهام موزعة في عصرنا الحاضر على جهات عديدة، مثل إدارات البلدية، وجهات الإشراف على التعليم، وهيئة الحسبة المهتمة بمنع وقوع المنكرات، وعقاب مرتكبيها. كما أن إدارات البيئة والصحة أخذت جزء من مهام الحسبة قديما فالحياة اليوم أكثر تعقيداً وتخصصاً.

(161) ارتبطت العملة في العصور السالفة على النقدين الذهب والفضة. وإن كان هناك خلط بين هذين المعدنين ومعادن أخرى أحياناً النحاس وغيره. أن وأول من أدخل العملة الورقية هم التتار حينما هجموا من المشرق على الشرق العربي، وآسيا الصغرى وأوربا . لكن عملتهم ذهبت معهم، وفي العصر الحديثة بدأت العملة الورقية في انجلترا ثم انتشرت وإن كانت تصرف بناء على تأمين ذهبي، ثم توسع استخدام الورق ولم يعد مرتبط بالذهب خاصة بعد فك الارتباط بين الدولار والذهب أوائل السبعينات في القرن العشرين.



عن ذلك كان زيفاً[162].

والنظـر في ذلـك كلـه لصاحب هـذه الوظيفة ، وهـي دينية بهـذا الاعتبار، فتنـدرج تحت الخلافة، وقد كانـت تندرج في عموم ولايـة القاضي ، ثم أفردت لهذا العهد كما وقع في الحسبة ، هذا آخر الكلام في الوظائف الخلافية، وبقيت منهـا وظائـف ذهبت بذهاب مـا ينظر فيه وأخـرى صارت سلطانيـة. فوظيفة الإمارة والوزارة والحرب والخراج صارت سلطانية، نتكلم عليها في أماكنها بعد وظيفـة الجهاد، ووظيفة الجهاد بطلت ببطلانه إلا في قليل من الدول يمارسونه ويدرجـون أحكامـه غالبا في السلطانيات، وكذا نقابـة الأنساب التي يتوصل بها إلى الخلافـة أو الحق في بيت المال قد بطلت لدثور الخلافة ورسومها. وبالجملة قـد اندرجت رسوم الخلافة ووظائفها في رسوم الملك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد. والله مصرف الأمور كيف يشاء.

(162) ما ذكره ابن خلدون هنا هو بعض الوظائف السلطانية وبشكل مجمل وتشمل المقدمة عرض وظائف أخرى ورغم كون ما ذكره هي وظائف محدودة من الوظائف المناطة في السلطان في العصر الحاضر إلا أنها تغيرت هنا باعتبارها توضح التطور التاريخي للسلطات والوظائف وبناء الدولة خاصة المسلمة.





32 في اللقب بأمير المؤمنين وأنه من سمات الخلافة وهو محدث منذ عهد الخلفاء

وذلك أنه لما بويع أبو بكر رضي الله عنه، كان الصحابة رضي الله عنهم وسائر المسلمين يسمونه خليفة رسول الله- صلى الله عليه وسلم-، ولم يزل الأمر على ذلك إلى أن هلك، فلما بويع لعمر بعهده إليه كانوا يدعونه خليفة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكأنهم استثقلوا هذا اللقب بكثرته وطول إضافته وأنه يتزايد فيما بعد دائما إلى أن ينتهي إلى الهُجنة ويذهب منه التمييز بتعدد الإضافات وكثرتها، فلا يعرف، فكانوا يعدلون عن هذا اللقب إلى ما سواه مما يناسبه ويدعى به مثله. وكانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير وهو فعيل من الإمارة، وقد كان الجاهلية يدعون النبي- صلى الله عليه وسلم- أمير مكة وأمير الحجاز، وكان الصحابة أيضا يدعون سعد بن أبي وقاص أمير المؤمنين لإمارته على جيش القادسية، وهو معظم المسلمين يومئذ.

واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر رضي الله عنه يا أمير المؤمنين، فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به، يقال: إن أول من دعاه بذلك عبد الله بن جحش، وقيل عمرو بن العاص والمغيرة بن شعبة، وقيل: بريد جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل المدينة وهو يسأل عن عمر ويقول: أين أمير المؤمنين، وسمعها أصحابه فاستحسنوه، وقالوا أصبت والله اسمه، إنه والله أمير المؤمنين حقا، فدعوه بذلك، وذهب لقباً له في الناس، وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركهم فيها أحد سواهم سائر دولة بني أمية.

ثم إن الشيعة خصوا عليا باسم الإمام نعتاً بالإمامة التي هي أخت الخلافة وتعريضاً بمذهبهم في أنه أحق بإمامة الصلاة من أبي بكر لما هو مذهبهم وبدعتهم، فخصوه بهذا اللقب ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده، فكانوا



كلهـم يسمون بالإمام مـا داموا يدعون لهم في الخلفاء ، حتـى إذا استولوا على الدولة يحولون اللقب فيمن بعده إلى أمير المؤمنين ، كما فعله شيعة بني العباس.

وتـوارث الخلفـاء هذا اللقب بأمير المؤمنين، وجعلـوه سمة لمن يملك الحجاز والشـام والعـراق: المواطـن التـي هي ديـار العرب، ومراكـز الدولـة وأهل الملة والفتـح. وازداد كذلـك في عنفوان الدولـة وبذخها لقب آخر للخلفـاء يتميز به بعضهـم عن بعض لما في أمـير المؤمنين من الاشتراك بينهـم، فاستحدث ذلك بنـو العباس حجابـاً لأسمائهم الأعلام عـن امتهانها في ألسنـة السوقة وصوناً لهـا عن الابتـذال، فتلقبـوا بالسفاح والمنصـور والمهدي والهـادي والرشيد إلى آخـر الدولة. واقتفى أثرهـم في ذلك العبيديون بإفريقيـة ومصر. وتجافى بنو أميـة عن ذلك: أمـا بالمشرق فجريا علـى الغضاضة والسذاجـة : لأن العروبية ومنازعها لم تفارقهم حينئذ ولم يتحول عنهم شعار البداوة إلى شعار الحضارة : وأما بالأندلس فتقليداً لسلفهم مع ما علموه من أنفسهم من القصور عن ذلك بالقصور عن الخلافة التي استأثر بها بنو العباس، ثم بالعجز عن ملك الحجاز أصـل العرب، والملـة والبعد عن دار الخلافـة التي هي مركـز العصبية، وأنهم إنمـا منعوا بإمارة القاصيـة أنفسهم من مهالك بني العباس. حتى إذا جاء عبد الرحمن الآخـر لأول المائة الرابعة، واشتهر ما نال الخلافة بالمشرق من الحجر واستبداد المـوالـي وعيثهم في الخلفاء بالعزل والاستبدال والقتل والسمل، ذهب عبـد الرحمن هذا إلى مثل مذاهـب الخلفاء بالمشرق وإفريقيـة، وتسمى بأمير المؤمنـين وتلقب بالنـاصر لدين الله، وأخذت من بعده عادة ومذهبا لُقِّنَ عنه ولم يكن لآبائه وسلف قومه.

واستمر الحال على ذلك إلى أن انقرضت عصبية العرب أجمع وذهب رسم الخلافة وتغلـب الموالي من العجم على بني العباس، والصنائع على العُبيديين بالقاهرة، وصنهاجـة على أمراء إفريقية، وزناتة على المغـرب، وملوك الطوائف بالأندلس





على أمر بني أمية واقتسموه وافترق أمر الإسلام ،فاختلف مذاهب الملوك بالمغرب والمشـرق في الاختصاص بالألقاب بعد أن تسموا جميعـا باسم السلطان[163].

فأمـا ملـوك المشـرق من العجم فـكان الخلفاء يخصونهم بألقـاب تشريفية حتـى يستشعر منهـا انقيادهـم وطاعتهم وحسـن ولايتهم، مثل شـرف الدولة وعضد الدولة وركن الدولة ومعز الدولة ونصير الدولة ونظام الملك وبهاء الدولة وذخيرة الملك وأمثال هذه .

ونزع المتأخرون أعاجم المشرق، حين قوي استبدادهم على الملك، وعلا كعبهم في الدولة والسلطان، وتلاشت عصبية الخلافة واضمحلت بالجملة، إلى انتحال الألقـاب الخاصة بالملك مثل الناصر والمنصور زيادة على ألقـاب يختصون بها قبل هذا الانتحال مشعرة بالخروج عن ربقة الولاء والاصطناع بما أضافوها إلى الدين فقط، فيقولون صلاح الدين ، أسد الدين، نور الدين.

ولما مُحى رسم الخلافة وتعطل دستها ، وقام بالمغرب من قبائل البربر يوسف بن تاشفين ملك لمتونة فملك العُدوتين، وكان من أهل الخير والاقتداء، نزعت به همته إلى الدخـول في طاعة الخليفة تكميلا لمراسم دينه. فخاطب المستظهر العباسي وأوفد عليه ببيعته عبد الله بن العربي وابنه القاضي أبا بكر من مشيخة إشبيلية يطلبان توليته إياه على المغرب وتقليده ذلك، فانقلبوا إليه بعهد الخلافة له على المغرب واستشعار زيهم في لبوسه ورتبته، وخاطبه فيه بأمير المؤمنين تشريفاً له واختصاصا فاتخذها لقبا، ويقال إنه كان دعا له بأمير المؤمنين من قبل أدباً مع رتبة الخلافة لما كان عليه هووقومه المرابطون من انتحال الدين وإتباع السنة[164].

---

(163) ذكرنا للنصوص المطولة في العرب وسلطانهم وتطور ألقابهم من المقدمة إنما يرجع لأهمية هذا التوثيق، فابن خلدون عربي درس تاريخ قومه وتأمل بتطورهم الحضاري ولا زالت أحوال العرب ومن حولهم تتأثر بذلك التاريخ وتلك المفاهيم ودراستها طريقاً للتعايش وتفسير الأحوال لازالت موجودة في بعض الدول هذه الألقاب والمراسيم.

(164) ذكر ابن خلدون أحوال أخرى لدول زناتة والموحدين في المغرب، وهي لا تخرج عن ثلاث درجات للخلافة القريشية أو من انتسب لأهل البيت والإمارة يسمى أمير المؤمنين كما وقع للمرابطين والثالثة الألقاب التي شاعت مع قادة الترك.



33 في شرح اسم البابا والبطرك في الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود

اعلم أن الملة لا بد لها من قائم عند غيبة النبي يحملهم على أحكامها وشرائعها ويكون كالخليفة فيهم للنبي فيما جاء به من التكاليف، والنوع الإنساني أيضا، بما تقدم من ضرورة السياسة فيهم للاجتماع البشري، لا بد لهم من شخص يحملهم على مصالحهم ويزعهم عن مفاسدهم بالقهر، وهو المسمى بالملك.

والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً أتحدت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معاً.

وأما ما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط. فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك وإنما وقع الملك لمن وقع منهم بالعرض ولأمر غير ديني، وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه، لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما في الملة الإسلامية، وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم.

ولذلك بقي بنو إسرائيل من بعد موسى ويوشع صلوات الله عليهما نحو أربعمائة سنة لا يعتنون بشيء من أمر الملك، إنما همهم إقامة دينهم فقط، وكان القائم به بينهم يسمى الكوهن، كأنه خليفة موسى صلوات الله عليه يقيم لهم أمر الصلاة والقربان، ويشترطون فيه أن يكون من ذرية هارون صلوات الله عليه لأن موسى لم يعقب. ثم اختاروا لإقامة السياسة التي هي للبشر بالطبع سبعين شيخا كانوا يتولون أحكامهم العامة. والكوهن أعظم منهم رتبة في الدين، وأبعد



عن شغب الأحكام. واتصل ذلك فيهم إلى استحكمت طبيعة العصبية وتمحضت الشوكة للملك[165].

ثم جاء المسيح صلوات الله وسلامه عليه بما جاءهم به من الدين والنسخ لبعض أحـكام التوراة، وظهرت على يديه الخوارق العجيبـة من إبراء الأكمة والأبرص وإحيـاء الموتى، واجتمع عليه كثير من الناس وآمنوا به، وأكثرهم الحواريون من أصحابـه وكانوا اثني عشر، وبعث منهم رسلاً إلى الآفاق داعين إلى ملته، وذلك أيـام أغسطس، أول ملوك القياصرة، وفي مدة هيرودس ملك اليهود الذي انتزع الملك من بني حشمناي أصهاره، فحسده اليهود وكذبوه، وكاتب هيرودس ملكهم ملـك القياصـرة أغسطـس يغريه به، فأذن لهـم في قتله، ووقع ما تـلاه القرآن مـن أمره وافترق الحواريـون شيعاً ودخـل أكثرهم بلاد الـروم داعين إلى دين النصرانيـة. وكان بطرس كبيرهم فنزل برومة، دار ملـك القياصرة. ثم كتبوا الإنجيـل الذي انزل على عيسى صلوات الله عليـه، في نسخ أربعة على اختلاف رواياتهـم: فكتب متى إنجيله في بيت المقدس بالعبرانية، ونقله يوحنا بن زبدي منهـم إلى اللسـان اللطيني، وكتب لوقا منهم إنجيلـه باللطيني إلى بعض أكابر الروم، وكتب يوحنا بن زبدي منهم إنجيله برومة، وكتب بطرس انجيله باللطيني ونسبـه إلى مرقاص تلميذه. واختلفت هذه النسـخ الأربعة من الإنجيل، مع أنها ليسـت مواعظ وقصص، والأحكام فيها قليلة جـداً. واجتمع الحواريون الرسل لذلـك العهد برومة، ووضعوا قوانين الملـة النصرانية، وصيروها بيد اقليمنطس تلميذ بطرس، وكتبوا فيها عدد من الكتب التي يجب قبولها والعمل بها[166].

(165) عرض ابن خلدون بالتفصيل أن اليهود عندما قوية شوكتهم ملكو أرض الكنعانيين في الشام ثم فقدوها بسرعة ثم جاءهم طالوت ملكاً كما ورد في القرآن وامتد ملكه وتوسع ثم داوود عليه السلام ولكن ملكهم دمر بعد ذلك على يد بنوخذ نصر وسبي معظمهم الى العراق، مراجعة تاريخ بني إسرائيل، تلك معروفة انظر المقدمة صفحة 621 .

(166) وكان بطرس الرسول رأس الحواريين وكبير التلاميذ برومة، يقيم بها دين النصرانية إلى أن قتله نيرون خامس القياصرة، فيمن قتل من البطارق والأساقفة، ثم قام بخلافته في كرسي رومة اريوس. وكان مرقاس الإنجيلي بالإسكندرية ومصر والمغرب داعيا سبع سنين، فقام بعده حنانيا وتسمى بالبطرك وهو أول البطاركة فيها. وجعل معه اثني عشر قساً على أنه إذا مات البطرك يكون واحد من الاثني عشر مكانه، ويختار من المؤمنين واحداً مكان ذلك الثاني عشر، فكان أمر

ومن شريعة عيسى صلوات الله عليه المتلقاة من الحواريين نسخ الإنجيل الأربعة، وكتب القتاليقون سبع رسائل، وثامنها الإبريكسيس في قصص الرسل، وكتاب بولس أربع عشرة رسالة، وكتاب أقليمنطس وفيه الأحكام، وكتاب أبو غالمسيس وفيه رؤيا يوحنا بن زبدى.

واختلف شأن القياصرة في الأخذ بهذه الشريعة تارة وتعظيم أهلها، ثم تركها أخرى والتسلط عليهم بالقتل والبغي، إلى أن جاء قسطنطين وأخذ بها واستمروا عليها.

وكان صاحب هذا الدين والمقيم لمراسمه يسمونه البطرك، وهو رئيس الملة عندهم وخليفة المسيح فيهم يبعث نوابه وخلفاءه إلى ما بعُد عنه من أمم النصرانية ويسمونه الأسقف أي نائب البطرك. ويسمون الإمام الذي يقيم الصلوات ويفتيهم في الدين بالقسيس، ويسمون المنقطع الذي حبس نفسه في الخلوة للعبادة بالراهب. وأكثر خلواتهم في الصوامع.

ثم اختلفت النصارى في دينهم بعد ذلك، وفيما يعتقدونه في المسيح وصاروا طوائف وفرقاً، واستظهروا بملوك النصرانية كل على صاحبه، فاختلف الحال في العصور في ظهور فرقة دون فرقة، إلى أن استقرت لهم ثلاث طوائف هي فرقهم ولا يلتفون إلى غيرها، وهم الملكية واليعقوبية والنسطورية، ولم نر أن نُسخِّم أوراق الكتاب بذكر مذاهب كفرهم، فهي على الجملة معروفة، وكلها كفر

البطاركة إلى القسوس، ثم لما وقع الاختلاف بينهم في قواعد دينهم وعقائده واجتمعوا بنيقية أيام قسطنطين لتحرير الحق في الدين، واتفق ثلاثمائة وثمانية عشر من أساقفتهم على رأي واحد في الدين فكتبوه وسموه الإمام، وصيروه أصلاً يرجعون إليه. وكان فيما كتبوه أن البطرك القائم بالدين لا يرجع في تعيينه إلى اجتهاد الأقسة، كما قرره حنانيا تلميذ مرقاس، وأبطلوا ذلك الرأي وإنما يقدم عن ملأ واختياره من أئمة المؤمنين ورؤسائهم، فبقي الأمر كذلك، ثم اختلفوا بعد ذك في تقرير قواعد الدين وكانت لهم مجتمعات في تقريره. ولم يختلفوا في هذه القاعدة فبقي الأمر فيها على ذلك، واتصل فيهم نيابه الأساقفة عن البطاركة. وكان الأساقفة يدعون البطرك بالأب الأعظم تعظيماً له (فصار الأقسة يدعون الأسقف فيما بعد عن البطرك بالأب) أيضا تعظيماً له. فاشتبه الاسم في أعصار متطاولة، يقال آخرها بطركية هرقل بالإسكندرية. فأرادوا أن يميزوا البطرك عن الأسقف في التعظيم فدعوه البابا، ومعناه أبو الآباء. وظهر هذا الاسم أول ظهوره بمصر على ما زعم جرجس بن العميد في تاريخه. ثم نقلوه إلى صاحب الكرسي الأعظم عندهم وهو كرسي روما، لأنه كرسي بطرس الرسول كما قدمناه. فلم يزل سمة عليه إلى الآن. نقلا عن المقدمة ص 631 ج2.

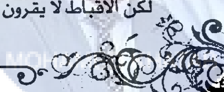


كمـا صرح به القرآن الكريم، ولم يبـق بيننا وبينهم في ذلك جدال ولا استدلال، إنما هو الإسلام أو الجزية أو القتل.

ثـم اختصـت كل فرقة منهم ببطرك، فبطرك روما اليوم المسمى بالبابا على رأي الملكية، ورومة للإفرنجة وملكهم قائم بتلك الناحية[167]. وبطرك المعاهدين بمصـر على رأي اليعقوبية وهو ساكن بين ظهرانيهم، والحبشة يدينون بدينهم، ولبطـرك مصرفيهم أساقفة ينوبون عنه في إقامة دينهم هنالك. واختص اسم البابـا ببطرك رومة لهذا العهـد[168]. ولا تسمى اليعاقبة بطركهم بهذا الاسم، وضبـط هـذه اللفظة بباءين موحدتين مـن أسفل، والنطق بهـا مفخمة والثانية مشددة. ومن مذاهب البابا عند الإفرنجية أنه يحضهم على الانقياد لملك واحد يرجعـون إليه في اختلافهم واجتماعهـم تحرجا من افتراق الكلمة ، ويتحرى به العصبية التي لا فوقها منهم، لتكون يده عالية على جميعهم، وهذا ملخص شرح البابا والكوهن والله يظل من يشاء ويهدي من يشاء .

(167) ظهر بعد عصر ابن خلدون في عام 1504م تقريباً مذهب جديد وهو البروتستية من دعوة مارتن لوثر وهو حركة تصحيحية تحريرية عن الكنيسة في ألمانيا واليوم يدين بذلك معظم النصارى خاصة في شمال أوروبا وأمريكا الشمالية.

(168) في عصر ابن خلدون هناك ثلاث كنائس كبرى هي كنيسة روما مذهبهم كاثوليك، وكنيسة القسطنطينية ومذهبهم أرثوذكس، وكنيسة الأقباط في مصر، وان كان البعض يرى أن الكنيسة القبطية جزء من الكنيسة الأرثوذكسية لكن الأقباط لا يقرون ذلك ولا يرونه.



34 في مراتب الملك والسلطان وألقابها

اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً ، فلابد له من الاستعانة بأبناء جنسه، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده. وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم، وإلى كف عدوان بعضهم على بعض من أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازعة فيهم، وكف العدوان عليهم في أموالهم بإصلاح سابلتهم، وإلى حملهم على مصالحهم، وما تعمهم به البلوى في معاشهم ومعاملاتهم من تفقد المعايش والمكاييل والموازين حذراً من التطفيف، وإلى النظر في السكة بحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش، وإلى سياستهم بما يريده منهم من الانقياد له والرضا بمقاصده منهم وانفراده بالمجد دونهم. فيتحمل من ذلك فوق الغاية من معاناة القلوب. قال بعض الأشراف من الحكماء: « لمعاناة نقل الجبال من أماكنها أهون عليّ من معاناة قلوب الرجال».

ثم إن الاستعانة إذا كانت بأولى القربى من أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل، لما يقع في ذلك من مجانسة خُلُقهم لخُلُقه، فتتم المشاكلة في الاستعانة . قال تعالى: (وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي).

وهو إما أن يستعين في ذلك بسيفه أو قلمه أو رأيه أو معارفه أو بحجابه عن الناس أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن النظر في مهماتهم، أو يدفع النظر في الملك كله ويعول على كفايته في ذلك واضطلاعه. فلذلك قد توجد في رجل واحد وقد تفترق في أشخاص، وقد يتفرع كل واحد منها إلى فروع كثيرة. كالقلم يتفرغ إلى قلم الرسائل والمخاطبات، وقلم الصكوك والإقطاعات، وإلى قلم المحاسبات، وهو صاحب الجباية والعطاء وديوان الجيش وكالسيف يتفرع إلى



صاحب الحرب، وصاحب الشرطة وصاحب البريد وولاية الثغور.

ثم اعلم أن الوظائف السلطانية في هذه الملة الإسلامية مندرجة تحت الخلافة لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا كما قدمناه. فالأحكام الشرعية متعلقة بجميعها وموجودة لكل واحد منها في سائر وجوهها، لعموم تعلق الحكم الشرعي بجميع أفعال العباد. والفقيه ينظر في مرتبة الملك والسلطان وشروط تقليدها استبداداً على الخلافة وهو معنى السلطان، أو تعويضا منها وهي معنى الوزارة عندهم كما يأتي، وفي نظره في الأحكام والأموال وسائر السياسات مطلقا أو مقيدا، أو في موجبات العزل إن عرضت، وغير ذلك من معاني الملك والسلطان، وكذا في سائر الوظائف التي تحت الملك والسلطان من وزارة أو جباية أو ولاية[169]، لابد للفقيه من النظر في جميع ذلك لما قدمناه من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على رتبة الملك والسلطان.

وإنما تكلمنا في الوظائف الخلافية وأفردناها لنميز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط، لا لتحقيق أحكامها الشرعية، فليس من غرض كتابنا، وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني. والله الموفق.

(الوزارة) وهي أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية، لأن اسمها يدل على مطلق الإعانة، فإن الوزارة مأخوذة إما من الموازرة وهي المعاونة، أو من الوزر وهو الثقل كأنه يحمل مُفاعله أوزاره وأثقاله، وهو راجع إلى المعاونة المطلقة . وقد كنا قدمنا في أول الفصل أن أحوال السلطان وتصرفاته لا تعدو أربعة: لأنها إما أن تكون في أمور حماية الكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة، وصاحب هذا هو الوزير المتعارف في الدول

(169) يمثل عرض المناصب الخاصة بالدولة قراءة وتحليل للهيكل الإداري للدولة في العصور الإسلامية الأولى ويلاحظ أن هذه الوزارات هي ما يمكن اعتبارها من مؤسسات اليوم بالوزارات السيادية من رئاسة الوزراء (الوزرة) والقضاء، والحجابة، والمالية، والداخلية... فإلى أي مدى يمكن الاستفادة من هذه المفاهيم في هذا العصر عصر الدولة القومية المعولمة؟

القديمة بالمشرق ولهذا العهد بالمغرب[170]، وإما أن تكون في أمور مخاطباته لمن بعد عنه في المكان أو في الزمان وتنفيذه الأوامر فيمن هو محجوب عنه وصاحب هـذا هو الكاتـب. وإما أن تكون في أمـور جباية المال وإنفاقـه، وضبط ذلك من جميـع وجوهه أن يكون بمضيعـة، وصاحب هذا هو صاحب المـال والجباية وهو المسمـى بالوزير لهـذا العهد بالمشـرق. إلا أن الأرفع منها ما كانـت الإعانة فيه عامة فيما تحت يد السلطان من ذلك الصنف، إذ هو يقتضي مباشرة السلطان دائما ومشاركته في كل صنف من أحوال ملكه. وأما ما كان خاصا ببعض الناس أو ببعض الجهات فيكون دون الرتبة الأخرى كقيـادة ثغر أو ولاية جباية خاصة أو النظـر في أمـر خاص كحسبة الطعام أو النظر في السكة : فإن هذه كلها نظر في أحـوال خاصة، فيكون صاحبها تبعاً لأهل النظر العام، وتكون رتبته مرءوسة لأولئك.

ومـا زال الأمـر في الـدول قبل الإسلام هكذا حتى جـاء الإسلام وصار الأمر خلافة فذهبت تلك الخطط كلها بذهاب رسم الملك إلا ما هو طبيعي من المعاونة بالـرأي والمفاوضـة فيه، فلم يمكن زواله، إذ هو أمـر لا بد منه، فكان صلى الله عليه وسلم يشـاور أصحابه ويفاوضهم في مهماته العامة والخاصة، ويخص مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى، حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها في كسـرى وقيصر والنجاشي يسمون أبا بكر وزيره. لم يكن لفـظ الوزير يعرف بـين المسلمين لذهاب رتبـة الملك بسذاجة[171] الإسلام وكـذا عمر مع أبي بكر، وعلـي وعثمان مع عمر. وأما حال الجبايـة والإنفاق والحسبان فلم يكن عندهم

(170) لا زال في دول المغرب العربي كتونس والمغرب لقب الوزير الأول والذي يأتي بعد الحاكم أو الرئيس منصباً معروفاً، وهو المفوض غالباً في إدارة البلاد ويقابل هذا المنصب في بعض الدول منصب رئيس الوزراء للدول ذات النظام الرئاسي.

(171) يقصد ابن خلدون لفظ السذاجة الذي يعيد تكراره في ذكر أحوال الصدر الأول من الإسلام البساطة والفطرة، وعكسه الرأي المبني على سياسة ودهاء ومصالح وهذا يتوافق ما يمكن تحليله من رأي ابن خلدون في متصل يربط بين بدايات الأمور وتطورها ولكل نظام متصلة المناسب له كما في السياسة والاقتصاد وتطور الدولة والبداوه والتحضر.



برتبة، لأن القوم كانوا عرباً أميين لا يحسنون الكتاب والحساب. فكانوا يستعملون في الحساب أهل الكتاب أو أفراداً من موالي العجم ممن يجيده، وكانوا قليلا فيهم، وأما أشرافهم فلم يكونوا يجيدونه، لأن الأمية كانت صفتهم التي امتازوا بها، وكذا حال المخاطبات وتنفيذ الأمور لم تكن عندهم رتبة خاصة للأمية التي كانت فيهم والأمانة العامة في كتمان القول وتأديته، ولم تُحوج السياسة إلى اختياره، لأن الخلافة إنما هي دين ليس من السياسة الملكية في شيء، وأيضا فلم تكن الكتابة صناعة فيُستجاد للخليفة أحسنُها. لأن الكل كانوا يعبرون عن مقاصدهم بأبلغ العبارات . ولم يبق إلا الخط فكان الخليفة يستنيب في كتابته، متى عنَّ له، من يحسنه. وأما مدافعة ذوي الحاجات عن أبوابهم فكان محظوراً بالشريعة فلم يفعلوه[172].

فلما انقلبت الخلافة إلى الملك وجاءت رسوم السلطان وألقابه كان أول شيء بُدئ به في الدولة شأن الباب وسده دون الجمهور بما كانوا يخشون على أنفسهم من اغتيال الخوارج وغيرهم[173] كما وقع بعمر وعلي ومعاوية وعمرو بن العاص وغيرهم، مع ما في فتحه من ازدحام الناس عليهم وشغلهم بهم عن المهمات، فاتخذوا من يقوم لهم بذلك وسموه الحاجب. ثم استفحل الملك بعد ذلك فظهر المشاور والمعين في أمور القبائل والعصائب واستئلافهم وأطلق عليه اسم الوزير. وبقي أمر الحسبان في الموالي والذميين. واتخذ للسجلات كاتب مخصوص حوطة على أسرار السلطان أن تشتهر فتفسد سياسته مع قومه، ولم يكن بمثابة الوزير، لأنه إنما احتيج له من حيث الخط والكتاب لا من حيث اللسان الذي هو الكلام، إذ اللسان لذلك العهد على حاله لم فكانت الوزارة لذلك أرفع رتبهم يومئذ. هذا في سائر دولة بني أمية فكان النظر إلى الوزير

(172) الخلافة هي ميراث النبوة، والملك ميراث الجبروت وهما طريقان مختلفان بالوسائل والغايات وإن اجتمع شيء من التشابه فيها، وعرض ابن خلدون هنا يوضح طرق التحول وآثاره.

(173) الخلافة الراشدة هم الأربعة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ثم تحول إلى الملك في عهد معاوية.

عاماً في أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الحمايات والمطالبات وما يتبعها من النظر في ديوان الجند وفرض العطاء بالأهلة وغير ذلك.

فلما جاءت دولة بني العباس واستفحل[174] الملك وعظمت مراتبه وارتفعت، عظم شأن الوزير وصارت إليه النيابة في إنفاذ الحل والعقد وتعينت مرتبته في الدولة، وعنت لها الوجوه وخضعت لها الرقاب، وجعل النظر في ديوان الحسبان لما تحتاج اليه خطته من قسم الأعطيات في الجند، فاحتاج إلى النظر في جمعه وتفريقه، وأضيف إليه النظر فيه. ثم جعل له النظر في القلم والترسيل لصون أسرار السلطان ولحفظ البلاغة، لما كان اللسان قد فسد عند الجمهور.

وجعل الخاتم لسجلات السلطان ليحفظها من الذياع والشياع ودفع إليه. فصار اسم الوزير جامعاً لخطتي السيف والقلم، وسائر معاني الوزارة والمعاونة. حتى لقد دعا جعفر بن يحيى بالسلطان أيام الرشيد إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة[175]. ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة التي هي القيام على الباب فلم تكن له، لاستنكافه عن مثل ذلك.

ثم جاء في الدولة العباسية شأن الاستبداد على السلطان وتعاور فيها استبداد الوزارة مرة والسلطان أخرى. وصار الوزير إذا استبد محتاجاً إلى استنابه الخليفة أياه لذلك لتصح الأحكام الشرعية وتجيء على حالها كما تقدم. فانقسمت الوزارة حينئذ الى وزارة تنفيذ، وهي حال ما يكون السلطان قائما على نفسه. والى وزارة تفويض وهي حال ما يكون الوزير مستبدا عليه. ثم استمر الاستبداد وصار الأمر لملوك العجم وتعطل رسم الخلافة. ولم يكن لأولئك

---

(174) توسع وعظم من كافة النواحي سواء بزيادة الخراج ودخل الدولة أو الالتفات إلى العمران أو بالاستفادة من الأمم السابقة وتقليدهم في بعض الأعمال والمذاهب خاصة الفرس.

(175) كان حكام بني أمية يقومون بالأمر بأنفسهم وقل أن يقوم أحد غيرهم إلا بأمور مخصوصة فلما جاء بني العباس ظهر التفويض بأشكال عدة، وأصبح لبعض الوزراء قوة وأثراً يعادل الخليفة أو يزيد، ثم لما سيطر الترك على الجيش غدت سلطة الخلافة محدودة الأثر.

المتغلبين أن ينتحلوا ألقاب الخلافة، واستنكفوا من مشاركة الوزراء في اللقب لأنه خول لهم، فتسموا بالإمارة والسلطان. وكان المستبد على الدولة يسمى أمير الأمراء أو السلطان. إلى ما يحليه به الخليفة من ألقابه. كما تراه في ألقابهم، وتركوا اسم الوزارة إلى من يتولاها للخليفة وخاصته. ولم يزل الشأن عندهم الى آخر دولتهم. وفسد اللسان خلال ذلك كله[176]، وصارت صناعة ينتحلها بعض الناس، فامتهنت وترفع الوزراء، ولأنهم عجم، وليست تلك البلاغة هي المقصودة من لسانهم فتخير لها من سائر الطبقات واختصت. وصارت خدمة للوزير. واختص اسم الأمير بصاحب الحروب والجند ما يرجع إليها، ويده مع ذلك عالية على أهل الرتب، وأمره نافذ في الكل نيابه او استبداداً واستمر الأمر على هذا.

ثم جاءت دولة الترك آخرا بمصر فرأوا أن الوزارة قد ابتذلت بترفع أولئك عنها ودفعها لمن يقوم بها للخليفة المحجور[177]، ونظره مع ذلك متعب بنظر الأمير، فصارت مرءوسية ناقصة، فاستنكف أهل هذه الرتبة العالية في الدولة عن اسم الوزارة، وصار صاحب الأحكام والنظر في الجند يسمى عندهم بالنائب لهذا العهد، وبقي اسم الحاجب في مدلوله. واختص اسم الوزير عندهم بالنظر في الحجابة.

وأما دولة بني أمية بالأندلس فأنفوا اسم الوزير في مدلوله أول الدولة، ثم قسموا خطته أصنافا وأفردوا لكل صنف وزيراً: فجعلوا لحسبان المال وزيرا، وللترسيل وزيراً، وللنظر في حوائج المظلمين وزيرا، وللنظر في أحوال أهل الثغور وزيراً، وجعل لهم بيت يجلسون فيه على فرش منضدة لهم، وينفذون أمر السلطان هناك كل فيما جعل له. وأفرد للتردد بينهم وبين الخليفة واحد منهم ارتفع

(176) كان النطق في أول الإسلام موافق للكتابة. ثم بدأت تظهر اللهجات والكلمات العامية ويتباين المكتوب عن المنطوق في اللغة العربية. إضافة إلى اللحن في قواعد النحو والصرف. كما هو الحال في هذا العصر.

(177) يقصد بذلك دولة المماليك، وكان للخليفة في تلك الدولة سلطة صورية، والحكم بيد السلطان المملوكي.



عنهـم بمباشرة السلطـان في كل وقت، فارتفع مجلسه عـن مجالسهم وخصوه باسـم الحاجب. ولم يزل الشأن هـذا إلى آخر دولتهم. فارتفعت خطة الحاجب ومرتبته على سائر الرتب، حتـى صار ملوك الطوائف ينتحلون لقبها، فأكثرهم يومئذ يسمي الحاجب كما نذكره.

(الحجابـة)[178] قـد قدمنا أن هذا اللقـب كان مخصوصـاً في الدولة الأموية والعباسيـة بمـن يحجب السلطان عـن العامة ويغلق بابه بدونهـم أو يفتحه لهم علـى قدره في مواقيته، وكانـت هذه مُنزَّلة يومئذ عن الخطـط مرءوسة لها، إذ الوزيـر متصرف فيها بمـا يراه. وهكذا كانت سائر أيام بنـي العباس وإلى هذا العهد، فهي مرءوسة لصاحب الخُطة العليا المسمى بالنائب[179].

وأمـا دولة الترك بمصر فاسم الحاجب عندهم موضوع لحاكم من أهل الشوكة وهـم الترك، ينفذ الأحكام بين الناس في المدينة، وهم متعددون. وهذه الوظيفة عندهـم تحـت وظيفـة النيابة التي لهـا الحكم في أهـل الدولـة وفي العام على الإطلاق. وللنائب التولية والعزل في بعض الوظائف على الأحيان، ويقطع القليل من الأرزاق وثبتها، وتنفـذ أوامره كما تنفذ المراسم السلطانية. وكان له النيابة المطلقـة عن السلطـان. وللحجاب الحكم فقط في طبقـات العامة والجند عند الترافـع إليهم، وإجبـار من أبى الانقيـاد للحكم، وطورهم تحت طـور النيابة. والوزيـر في دولـة الترك هو صاحب جباية، ثم الأمـوال في الدولة على اختلاف أصنافهـا من خراج أو مكس أو جزية ثـم في تصريفها في الاتفاقات السلطانية أو الجرايـات والتنفيذ على اختلاف مراتبهـم وتباين أصنافهم. ومن عوائدهم

(178) عرض ابن خلدون وظيفة الحجابة في دول مختلفة وكيف تطورت فيه ومهامها ومن دول عديدة واستعرض ما كان للحاجب من مصر أيام المماليك من سلطات عديدة منها الحكم على العامة والجند والتولية في الأعمال وغيرها (أنظر ص 643 المقدمة).

(179) النائب. وانما الحاجب عندهم هو المتصرف بين يدي السلطان القائم على رأسه في المشاهد والمجالس العامة والخاصة. انظر الشدادي، ج 2 ، ص 11





أن يكون هذا الوزير من صنف القبط القائمين على ديوان الحسبان والجباية لاختصاصهم بذلك في مصر منذ عصور قديمة[180].

وأما في الدولة الأموية بالأندلس فكانت الحجابة لمن يحجب السلطان عن الخاصة والعامة، ويكون واسطة بينه وبين الوزراء فمن دونهم. فكانت في دولتهم رفيعة غاية كما تراه في أخبارهم.

(ديوان الأعمال والجبايات) اعلم أن هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك، وهي القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج وإحصاء العساكر بأسمائهم، وتقدير أرزاقهم وصرف أعطياتهم في إباناتها والرجوع في ذلك إلى القوانين التي يرتبها قومة تلك الأعمال، وقهارمة[181] الدولة وهي كلها مسطورة في كتاب شاهد بتفاصيل ذلك في الدخل والخرج مبني على جزء كبير من الحساب لا يقوم به إلا المهرة من أهل تلك الأعمال، ويسمى ذلك الكتاب بالديوان. وكذلك مكان جلوس العمال المباشرين لها. ويقال: إن أصل هذه التسمية أن كسرى نظر يوما إلى كُتَّاب ديوانه وهم يحسبون على أنفسهم كأنهم يحادثون فقال: « ديوانه» أي مجانين بلغة الفرس، فسمى موضعهم بذلك، وحذفت الهاء لكثرة الاستعمال تخفيفاً فقيل ديوان، ثم نقل هذا الاسم إلى كتاب هذه الأعمال المتضمن للقوانين والحسبانات. وقيل: إنه اسم للشياطين بالفارسية، سمى الكتاب بذلك لسرعة نفوذهم في فهم الأمور ووقوفهم على الجلى والخفي وجمعهم لما شذ وتفرق، ثم نقل إلى مكان جلوسهم لتلك الأعمال. وعلى هذا فيتناول اسم الديوان كُتَّاب الرسائل ومكان جلوسهم

(180) كانت الضرائب والجبايات المصدر الرئيسي لدولة المماليك وكانت كبيرة وتؤخذ بالقوة من الموالين ولازال هناك للجبايات والمكوس وطبيعة جمعها متأثرة بدولة الترك المماليك في مصر وتركيا، وأماكن أخرى متأثرة بذلك والحقيقة أن الشعوب التركية مشهورة بالتجارة ومنذ أزمنة قديمة، وما طريق الحرير الذي يربط الصين بأوروبا وغرب آسيا منا ببعيد.

(181) القهرمان: الخادم الخاص.

بباب السلطان على ما يأتي بعد. وقد تفرد هذه الوظيفة بناظر واحد ينظر في سائر هذه الأعمال، وقد يُفرد كل صنف منها بناظر، كما يفرد في بعض الدول النظر في العساكر وإقطاعاتهم وحسبان أعطياتهم أو غير ذلك على حساب مصطلح الدولة وما قرره أوَّلوها.

واعلم أن هذه الوظيفة إنما تحدث في الدول عند تمكن الغلب والاستيلاء والنظر في أعطاف الملك وفنون التمهيد(182).

وأول من وضع الديوان في الدولة الإسلامية عمر رضي الله عنه، يقال لسبب مال أتى به أبو هريرة رضي الله عنه من البحرين فاستكثروه وتعبوا في قسمه، فسموا إلى إحصاء الأموال وضبط العطاء والحقوق، فأشار خالد بن الوليد بالديوان وقال: رأيت ملوك الشام يدونون، فقبل منه عمر. وقيل بل أشار عليه به الهُرمُزان لما رآه يبعث البعوث بغير ديوان، فقيل له ومن يعلم بغيبة من يغيب منهم؟ فإن من تخلف أخل بمكانه، وإنما يضبط ذلك الكتاب، فأثبت لهم ديواناً. وسأل عمر عن اسم الديوان فُعبِّر له(183).

(182) تعتبر إيرادات الدولة من أهم أسباب قوتها وصمودها فالدول إذا استقرت تحتاج إلى مداخيل لاستقرارها سواء للجنود أو الموظفين وهناك علاقة بين دخل الدولة وإمكانيات استقرارها، المصدر الرئيسي لدخل الدولة قديماً هو الشعب بشكل مباشر أو غير مباشر مما يؤخذ منه من ضرائب ومكوس وجمارك ومصادرات وغنائم حروب، وأحيانا زكوات مقابل ما يتوقعه الشعب من أمن وأمان وازدهار اقتصادي أو تطبيق النظام، وهناك دراسات عميقة حللت العلاقة بين سقوط بعض الدول وقلة مداخيلها الاقتصادية، ومثل هذه الدراسات تحتاج إلى جمع وتوسع في التحليل، أما العصر الحاضر فدخلت مصادر جديدة لدخل الدولة إضافة للدخل الأول، وهي بيع المعادن والثروات أو الدعم بين الدول، أو إيجار الأراضي أو السياحة وغيرها، مما جعل الدول لديها فرصة أكبر في الصمود من خلال تنوع الدخل.

(183) استعرض ابن خلدون تطور الديوان وأهم ما ذكره "وأما ديوان الخراج والجبايات فبقي بعد الإسلام على ما كان عليه من قبل: ديوان العراق بالفارسية. وديوان الشام بالرومية. وكتاب الدواوين من أهل العهد من الفريقين. ولما جاء عبد الملك بن مروان، واستحال الأمر ملكاً، وانتقل القوم من غضاضة البداوة إلى رونق الحضارة، ومن سذاجة الأمية إلى حذق الكتابة، وظهر في العرب ومواليهم مهرة في الكتاب والحسبان، فأمر عبد الملك سليمان بن سعيد والي الأردن لعهده أن ينقل ديوان الشام إلى العربية. فأكمله لسنة من يوم ابتدائه، ووقف عليه سرجون كاتب عبد الملك، فقال لكتاب الروم اطلبوا العيش في غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنكم. وأما ديوان العراق فأمر الحجاج كاتبه صالح بن عبد الرحمن، وكان يكتب بالعربية والفارسية، ولقن ذلك عن زادان فرخ كاتب الحجاج قبله، ولما قتل زادان في حرب عبد الرحمن بن الأشعث استخلف الحجاج صالحاً هذا مكانه، وأمر أن ينقل الديوان من الفارسية إلى العربية ففعل، ورغم



وأمـا ما يتعلـق بهذه الوظيفة من الأحكام الشرعية ممـا يختص بالجيش أو بيـت المال في الدخـل والخرج وتمييز النواحي بالصلـح والعنوة، وفي تقليد هذه الوظيفـة لمـن يكون ، وشروط النـاظـر فيها والكاتب وقوانـين الحسبانات، فأمر راجـع إلى كتب الأحـكام السلطانية ، وهـي مسطورة هنـاك وليست من غرض كتابنا، وإنما يتكلم فيها من حيث طبيعة الملك الذي نحن بصدد الكلام فيه.

وهـذه الوظيفـة جزء عظيم من الملك، بـل هي ثالثة أركانه، لأن الملك لا بد له مـن الجند والمال والمخاطبة لمن غاب عنه، فاحتاج صاحب الملك إلى الأعوان في أمـر السيف وأمر القلم وأمر المال فينفرد صاحبها لذلك بجزء من رياسة الملك وكذلك كان الأمر في دولة بني أمية بالأندلس والطوائف بعدهم.

(ديـوان الرسائل والكتابة) هذه الوظيفة غـير ضرورية في الملك لاستغناء كثير مـن الدول عنها رأسـا كما في الدول العربية في البـداوة التي لا يأخذها تهذيب الحضـارة ولا استحكام الصنائـع، وإنما أكد الحاجة إليها في الدولة الإسلامية شأن اللسـان العربي والبلاغة في العبارة عن المقاصد. فصار الكتاب يؤدي كنه الحاجة بأبلغ من العبارة اللسانية في الأكثر. وكان الكاتب للأمير يكون من أهل نسبـه ومن عظمـاء قبيلة، كما كان للخلفـاء وأمراء الصحابـة بالشام والعراق لعظـم أمانتهم وخلوص أسرارهم. فلما فسد اللسان وصار صناعة اختُص بمن يحسنـه(184). وكانت عند بنـي العباس رفيعة. وكان الكاتـب يصدر السجلات مطلقـة ويكتـب في آخرهـا اسمه، ويختـم عليهـا السلطان، وهو طابـع منقوش فيـه اسـم السلطـان أو شارته، يغمس في طـين أحمر مذاب بالمـاء ويسمى طين

لذلك كتاب الفرس وكان عبد الحميد بن يحيى يقول لله در صالح، ما أعظم منته على الكتاب. ثم جعلت هذه الوظيفة في دولة بني العباس مضافة إلى من كان له النظر فيه، كما كان شأن بني برمك وبني سهل بن نويخت وغيرهم من وزراء الدولة" المقدمة ج2، ص 645.

(184) معروف أن العرب أمة تتميز بالبلاغة من خطباء وشعراء العصر الجاهلي وما بعده تدل على تمكنهم اللغوي كما أن القرآن زاد من بلاغة العرب وهذبها، ومن خلال كتابة الشعر والنثر تطورت علوم العربية وأثر ذلك في خطاباتهم ومراسلاتهم والتمكن باللغة تساهم في رفعة الإنسان.



الختـم، ويطبع به على طرفي السجل عند طيـه وإلصاقه. ثم صارت السجلات مـن بعدهم تصدر باسم السلطان ويضع الكاتـب فيها علامته أولا أو آخراً على حسـب الاختيـار في جملها وفي لفظهـا. ثم قد تنزل هذه الخطـة بارتفاع المكان عنـد السلطان لغير صاحبها من أهل المراتب في الدولـة أو استبداد وزير عليه، فتصـير علامة هذا الكتاب ملغاة الحكم بعلامة الرئيس. وقد يختص السلطان بنفسه بوضع ذلك إذا كان مستبداً بأمره قائماً على نفسه، فيرسم الأمر للكاتب ليضع علامته.

ومـن خُطط الكتابـة التوقيع[185]، وهو أن يجلس الكاتـب بين يدي السلطان في مجالس حكمه وفضله ويوقع علـى القصص المرفوعة إليه أحكامها والفصل فيهـا، متلقاة من السلطـان بأوجز لفظ وأبلغه، فإما أن تصـدر كذلك، وإما أن يحـذو الكاتب على مثالها في سجل يكون بيد صاحب القصة. ويحتاج الموقع إلى عارضة[186] من البلاغة يستقيم بها توقيعه.

واعلـم أن صاحـب هذه الخطة لا بد أن يُتخير مـن أرفع طبقات الناس وأهل المروءة والحشمة منهـم، وزيادة العلم وعارضة البلاغة، فإنه معرض للنظر في أصـول العلم لما يعرض في مجالس الملوك ومقاصد أحكامهم من أمثال ذلك مع مـا تدعو إليـه عشرة الملوك من القيـام على الآداب والتخلـق بالفضائل، مع ما يضطر إليه في الترسيل وتطبيق مقاصد الكلام من البلاغة وأسرارها.

وقد تكون الرتبة في بعض الدول مستندة إلى أرباب السيوف، لما يقتضيه طبع الدولـة من البعد عن معانـاة العلوم لأجل سذاجة العصبيـة فيختص السلطان

---

(185) التوقيع ألفاظ بلاغية مجازية إجابة لرسائل محددة وقد شاعت في العصر العباسي وكانت المبالغة بها كبيرة وقد ذكر ابن خلدون تواقيع جعفر بن يحي يوقع بين يدي الرشيد ويتنافس الناس فيه تحصيلها لفنونها البلاغية حتى أنها تباع تواقيعه بدينار مما يؤكد أن للمخطوطات الثرية قيمة منذ أكثر من ألف سنة فصناعة إقتناء الفرائد أو التراث قديمة متجددة.

(186) عارضة أي قدرة وتمكن وحسن أداء.





أهـل عصبيته بخطط دولته وسائـر رتبه، فيقلد المال والسيـف والكتابة منهم. فأمـا رتبة السيف فتستغني عـن معاناة العلم، وأما المـال والكتابة فيضطر إلى ذلـك للبلاغة في هـذه والحسبان في الأخـرى، فيختارون لها مـن هذه الطبقة مـا دعت إليـه الضرورة ويقلدونه، إلا أنه تكون يد آخـر من أهل العصبية عالية علـى يده، ويكون نظـره متصرفا عن نظره. كما هو في دولـة الترك لهذا العهد بالمشرق، فإن الكتابة عندهم وإن كانت لصاحب الإنشاء إلا أنه تحت يد أمير من أهـل عصبية السلطان يعرف بالدويدار، وتعويل السلطان ووثوقه به، واستنامته في غالـب أحواله إليه، وتعويلـه على الآخر في أحوال البلاغـة وتطبيق المقاصد وكتمان الأسرار وغير ذلك من توابعها[187].

وأمـا الشـروط المعتـبرة في صاحب هذه الرتبة التي يلاحظهـا السلطان في اختيـاره وانتقائه مـن أصناف الناس فهـي كثيرة، وأحسن مـن استوعبها عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى الكتاب.

أمـا بعـد حفظكم الله يا أهل صناعة الكتابـة[188]، فجعلكم معشر الكتاب في أشـراف الجهات أهـل الأدب والمروءات. والعلم والرزانـة. بكم ينتظم للخلافة محاسنهـا وتستقيـم أمورهـا. وبنصائحكم يصلح الله للخلـق سلطانهم وتعمر بلدانهـم. لا يستغني الملك عنكم، ولا يوجـد كاف إلا منكم، فموقعكم من الملوك أسماعهـم التـي بها يسمعـون، وأبصارهم التـي بها يبصـرون، وألسنتهم التي بهـا ينطقون، وأيديهم التي بهـا يبطشون. فأمتعكم الله بمـا خصكم من فضل صناعتكم....».

« أيها الكتاب أن يكون حليما في موضع الحلم، فهيما في موضع الحكم، مقداما في موضـع الإقدام، مُحجماً في موضع الإحجام، مؤثراً للعفاف والعدل والإنصاف،

(187) الذي عليه الآن في قضية البلاغة والكتابة للحكام قريب مما كان في دولة الترك المماليك، هناك كاتب إعلامي وفوقه مسئول مؤتمن مقرب من الحاكم.

(188) الرسالة طويلة تم الاقتباس منها ماله علاقة لصيقة في الموضوع.

كتوماً للأسرار، وفيّا عند الشدائد، عالما بما يأتي من النوازل، يضع الأمور مواضعها، والطوارق في أماكنها، قد نظر في كل فن من فنون العلم فأحكمه، وإن لم يحكمه أخذ منه بمقدار ما يكتفي به، يعرف بغزيرة عقله وحسن أدبه وفضل تجربته ما يرد عليه قبل وروده، وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره، فيُعد لكل أمر عدته وعتاده ويهيئ لكل وجه هيئته وعاداته»[189].

« فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب، وتفقهوا في الدين، وابدءوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض، ثم العربية فإنها ثقاف ألسنتكم، ثم أجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، وراووا الأشعار واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها، فإن ذلك معين لكم على ما تسمو إليه هممكم، ولا تضيعوا النظر في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج».

« وارغبوا بأنفسكم عن المطامع سنيِّها ودنيِّها، وسفساف الأمور ومحاقرها، فإنها مذلة للرقاب، مفسدة للكتاب، ونزهوا صناعتكم عن الدناءة، واربئوا بأنفسكم عن السعاية والنميمة وما فيه أهل الجهالات، وإياكم والكبر والسخف والعظمة، فإنها عداوة مجتلبة من غير إحنة. وتحابوا في الله عز وجل في صناعتكم، وتواصوا عليها بالذي هو أليق لأهل الفضل والعدل والنبل من سلفكم. وإن نبا الزمان برجل منكم فاعطفوا عليه وواسوه حتى يرجع إليه حاله ويثوب إليه أمره. وإن أقعد أحداً منكم الكبر عن مكسبه ولقاء إخوانه فزوروه وعظموه وشاوروه واستظهروا بفضل تجربته وقديم معرفته، وليكن الرجل منكم على من اصطنعه واستظهر به ليوم حاجته إليه أحوط منه على ولده وأخيه. فإن عرضت في الشغل محمدة فلا يصرفها إلا إلى صاحبه، وإن عرضت مذمة فليحملها هو من دونه، وليحذر السقطة والزلة والملل عند تغير الحال .

(189) هذه الرسالة تعتبر مثالية لعبد الحميد الكاتب وهي موجهة إلى صفوة الكتاب الذين يعتبرون بمثابة وزراء لدى الحكام في ذلك الزمن لأن مهامهم تشمل الاستشارة واستحضار الردود وعرض الحجج والكتابة نيابة عنهم مما يساعد على الوجاهة للحكام وتمكنهم من عرض آرائهم وتوصيلها للآخرين.



« وإذا ولي الرجـل منكـم أو صُـيِّرَ إليه من أمر خلق الله وعياله أمرٌ فليراقب الله عز وجـل، وليؤثر طاعته، وليكن مع الضعيف رفيقا وللمظلوم منصفاً ، فإن الخلق عيال الله، وأحبهم إليه أرفقهم بعياله».

« ثم ليكن بالعدل حاكما، وللأشراف مكرما، وللفيء موفرا ، وللبلاد عامراً، وللرعيـة متألفاً، وعن أذاهـم مختلفا، وليكن في مجلســه متواضعا حليما، وفي سجلات خراجه واستقضاء حقوقه رفيقاً»(190).

«وإذا صحب أحدكم رجلا فليختبر خلائقه، فإذا عرف حسنها وقبيحها أعانه على ما يوافقه من الحسن، واحتال على صرفه عما يهواه من القبح بألطف حيلة وأجمـل وسيلة. والكاتب، لفضل أدبه وشريف صنعته ولطيف حيلته ومعاملته لمن يحـاوره من النـاس ويناظره ويفهم عنه أو يخاف سطوته، أولى بالرفق لصاحبه ومداراته وتقويم أوده. ألا فارفقوا- رحمكم الله- في النظر، واعملوا ما أمكنكم فيــه من الرويــة والفكر، ويصير منكم إلى الموافقة، وتصــيروا منه إلى المواخاة والشفقة إن شاء الله».

« ولا يُجاوزن الرجل منكم في هيئة مجلسه وملبسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبنائــه وخدمه وغير ذلك من فنون أمره قدر حقه، فإنكم مع ما فضلكم الله به من شرف صنعتكم خدمة لا تحملون في خدمتكم على التقصير، حفظة لا تُحتمل منكم أفعال التضييع والتبذير، واستعينوا على عفافكم بالقصد في كل ما ذكرته لكـم وقصصته عليكـم. واحذروا متالــف السرف وسوء عاقبة الــترف، فإنهما يُعقبان الفقر ويُذلان الرقاب ويفضحان أهلهما ولا سيما الكتاب وأرباب الآداب».

« وللأمــور أشبــاه وبعضها دليل على بعض، فاستدلــوا على مُؤتنف، أعمالكم

(190) في كل فن أو علم أو مهنة جانب مهارة وتمكن يختلف من شخص لآخر، كما أن لكل منها مستوى معين من المهنية والالتزام بأخلاقياته ولها علماء مراجع، وعبد الحميد الكاتب هنا هو يؤكد للمهنية والمثالية التي يجب أن يكون عليها الكتاب لأنها سر تميزهم ونجاحهم ونمو مكانتهم.



بمـا سبقـت إليـه تجربتكم، ثم اسلكـوا من مسالـك التدبـير أوضحها محجة، وأصدقهـا حجة، وأحمدها عاقبـة، واعلموا أن للتدبير آفـة متلفة وهو الوصف الشاغل لصاحبه عن إنفاذ علمه ورويته فليقصد الرجل منكم في مجلسه قصد الـكافي من منطقه، وليوجـز في ابتدائه وجوابه، وليأخـذ بمجامع حججه، فإن ذلك مصلحة لفعله ومدفعة للشاغل عن إكثاره. وليضرع إلى الله في صلة توفيقه وإمـداده بتسديده مخافـة وقوعه في الغلط المضر ببدنه وعقلـه وآدابه، فإنه إن ظـن منكـم ظان أو قال قائـل: إن الذي برز من جميل صنعتـه وقوة حركته إنما هـو بفضل حيلته وحسن تدبيره، فقد تعرض بحسـن ظنه أو مقالته إلى أن يكله الله عـز وجل إلى نفسه، فيصير منها إلى غـير كاف، وذلك على من تأمله غير حـاف. ولا يقول أحد منكم إنه أبصر بالأمـور وأحمل لعبء التدبير من مرافقه في صناعتـه ومصاحبـه في خدمته، فإن أعقل الرجلـين عندي ذوي الألباب من رمي بالعُجب وراء ظهره، ورأى أن أصحابه أعقل منه وأجمل في طريقته[191].

« تولانا الله وإياكم يا معشر الطلبة والكتبة بما يتولى به من سبق علمـه بإسعاده وإرشاده، فإن ذلك إليه وبيده. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

(الشرطـة) ويسمـى صاحبهـا لهذا العهـد بإفريقيـة الحاكـم، وفي دولة أهل الأندلس صاحب المدينة، وفي دولة الترك الوالي، وهي وظيفة مرءوسة لصاحب السيف في الدولة، وحكمه نافذ في صاحبها في بعض الأحيان، وكان أصل وضعها في الدولـة العباسية لمن يقيم أحكام الجرائم في حال استبدائها أولا ثم الحدود بعد استيفائها. فإن التهم التي تعرض في الجرائم لا نظر للشرع إلا في استيفاء حدودهـا، وللسياسة النظـر في استيفاء موجباتها بإقـرار يكرهه عليه الحاكم

(191) استعرضنا أجزاء مهمة من هذه الرسالة لما فيها من منطق ثقافي وسياسي مثالي يعتبر أحد أنماط التفكير والسلوك، وكما أنها تعطينا صورة من طرق الكتابة في عصر ما قبل ابن خلدون حيث كانت الكتابة قبل ذلك تتسم بالمثالية -أي ما يجب أن يكون- قبل ذلك كتب الماوردي وغيره وكل في مجاله- ومن أهم إضافات ابن خلدون أنه تحدث عما هو كائن أي عن الواقع.





إذا احتفت بـه القرائن لمـا توجبه المصلحـة العامة في ذلك. فـكان الذي يقوم بهـذا الاستبداء وباستيفاء الحـدود بعده إذا تنزه عنــه القاضي يسمى صاحب الشرطـة ، وربما جعلـوا إليه النظر في الحدود والدمـاء بإطلاق، وأفردوها من نظـر القاضي. ونزهوا هذه المرتبـة وقلدوها كبار القـواد وعظماء الخاصة من مواليهـم، ولم تكـن عامـة التنفيذ في طبقـات النـاس، إنمـا كان حكمهم على الدهماء وأهل الريب، والضرب على أيدي الرعاع والفجرة.

ثـم عظمـت نباهتها في دولة بني أميـة بالأندلس، ونوعـت إلى شُرطة كبرى وشُرطة صغـرى. وجعل حكم الكبرى على الخاصـة والدهماء. وجعل له الحكم علـى أهل المراتـب السلطانية والضرب على أيديهـم في الظلامات، وعلى أيدي أقاربهم ومن إليهم من أهل الجاه. وجعل صاحب الصغرى مخصوصا بالعامة، ونُصب لصاحب الكـبرى كرسي بباب دار السلطان ورجال يتبوءون المقاعد بين يديـه، فلا يبرحـون عنها إلا في تصريفه . وكانت ولايتهـا للأكابر مـن رجالات الدولة حتى كانت ترشيحاً للوزارة والحجابة.

(قيـادة الأساطيـل) وهي من مراتـب الدولة وخططهـا، ومرءوسة لصاحب السيـف وتحـت حكمه في كثير من الأحـوال. ويسمى صاحبهـا في عرفهم الملند بتفخيم اللام منقولا من لغة الإفرنجة فإنه اسمها في اصطلاح لغتهم.

ولمـا ملـك المسلمون مصر كتب عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص، رضى الله عنهمـا، أن صـف لي البحر، فكتب إليه: « إن البحر خلق عظيم، يركبه خلق ضعيف، دود علـى عود»، فأوعز حينئذ بمنع المسلمين من ركوبه، ولم يركبه أحد مـن العـرب إلا من افتأت على عمر في ركوبه ونال مـن عقابه، كما فعل بعرفجة ابن هرثمة الأزدى سيد بجيلة لما أغزاه عُمان، فبلغه غزوه في البحر، فأنكر عليه وعنفه أنه ركب البحر للغزو. ولم يزل الشأن ذلك حتى إذا كان لعهد معاوية أذن للمسلمين في ركوبه والجهاد على أعواده. والسبب في ذلك أن العرب لبداوتهم لم

يكونـوا أول الأمر مهرة في ثقافته وركوبـه، والروم والإفرنجة لممارستهم أحواله ومرباهم في التقلب على أعواده مرنوا عليه وأحكموا الدراية بثقافته.

فلما استقر الملك للعرب وشمخ سلطانهم وصارت أمم العجم خولا لهم تحت أيديهـم، وتقرب كل ذي صنعـة إليهم بمبلغ صناعته، واستخدمـوا من النواتية في حاجاتهـم البحريـة أمما وتكـررت ممارستهـم للبحر وثقافتـه، استحدثوا بصراء بهـا، فشرهوا إلى الجهاد فيه، وأنشئوا السفـن فيه والشواني، وشحنوا الأساطيل بالرجال والسلاح، وأمطوها العساكر والمقاتلة لمن وراء البحر من أمم الكفر[192]، واختصوا بذلك مـن ممالكهم وثغورهم ما كان أقرب لهذا البحر، وعلـى حافته مثل الشام وإفريقية والمغـرب والأندلس. وأوعز الخليفة عبد الملك إلى حسان بن النعمان عامل إفريقية باتخاذ دار الصناعة بتونس لإنشاء الآلات البحرية حرصا على مراسم الجهاد. ومنها كان فتح صقلية أيام زيادة الله الأول ابن إبراهيم بن الأغلب على يد أسد بن الفرات شيخ الفُتيا[193].

وكان المسلمـون لعهـد الدولة الإسلامية قد غلبـوا على هذا البحر من جميع جوانبـه، وعظمـت صولتهـم وسلطانهم فيه، فلـم يكن لـلأمم النصرانية قِبل بأساطيلهـم بشـيء مـن جوانبه، وامتطـوا ظهره للفتـح سائر أيامهـم، فكانت

---

(192) استعمل العرب أولاً المنشآت البيزنطية الموجودة في سورية ومصر. وبعد عدد من الانتصارات، تمكن المسلمون من انتزاع السيطرة على شرق البحر الأبيض المتوسط من يد اليونانيين. وكانت واقعة ذات السواري في ساحل ليبيا في سنة 655/34 من أبرز هذه الانتصارات. انظر الشدادي،ج 2، ص 28.

(193) وكان معاوية بن حديج أغزى صقلية أيام معاوية بن أبي سفيان فلم يفتح الله على يديه، وفتحت على يد ابن الأغلب وقائده أسد بن الفرات. وكانت له من بعد ذلك أساطيل أفريقية والأندلس في دولة العبييدين والأمويين تتعاقب إلى بلادهما في سبيل الفتنة، فتجوس خلال السواحل بالإفساد والتخريب. وانتهى أسطول الأندلس أيام عبد الرحمن الناصر إلى مائتي مركب ونحوها، وأسطول أفريقية كذلك مثله أو قريباً منه. وكان قائد الأساطيل بالأندلس ابن دماحس مرفأها للحط والإقلاع بجاية والمرية وكانت أساطيلها مجتمعة من سائر الممالك، من كل بلد يتخذ فيه السفن أسطول. يرجع نظره إلى قائد من النواتية يدبر أمر حربه وسلاحه ومقاتلته، ورئيس يدبر أمر جريته بالريح أو المجاديف وأمر إرساله في مرفئه. فإذا اجتمعت الأساطيل لغزو محتمل أو غرض سلطاني مهم عسكرت بمرفئها المعلوم وشحنها السلطان برجاله وانجاد عساكره ومواليه، وجعلهم لنظر أمير واحد من أعلى طبقات أهل مملكته يرجعون كلهم إليه، ثم يسرحهم لوجههم وينتظر إيابهم بالفتح والغنيمة .(انظر المقدمة صفحة 655 ج2).



لهم المقامـات المعلومة من الفتح والغنائم، وملكـوا سائر الجزائر المنقطعة عن السواحـل فيه، مثل ميورقة ومنورقة ويابسة وسردانية وصقلية وقوصرة ومالطة وأقريطش وقبرص وسائر ممالك الروم والإفرنج.

ثـم تراجعت عن ذلك قوة المسلمين في الأساطيل لضعف الدولة ونسيان عوائد البحـر، بكثرة العوائد البدوية بالمغرب وانقطاع العوائـد الأندلسية[194]، ورجع النصارى فيـه إلى دينهم المعروف من الدربة فيه والمران عليه والبصر بأحواله وغلـب الأمم في لجته وعلى أعواده. وصـار المسلمون فيه كالأجانب إلا قليلا من أهـل البلاد الساحلية لهم المران عليه لو وجدوا كثرة مـن الأمصار والأعوان أو قوة من الدولة تستجيش لهم أعوانا وتوضح لهم في هذا الغرض مسلكا[195].

والمسلمـون يستهبـون الريح على الكفر وأهله، فمـن المشتهر بين أهل المغرب عـن كتب الحدثان أنه لا بد للمسلمين من الكرَّة على النصرانية وافتتاح ما وراء البحر من بلاد الإفرنجة. وأن ذلك يكون في الأساطيل. والله ولي المؤمنين، وهو حسبنا ونعم الوكيل[196].

(194) العوائد هي العادات المترسخة بالحياة سواء بالعمل أو السلوك.

(195) عرض ابن خلدون بالتفصيل كيف كان للمسلمين قوة بحر الروم في عصر الأمويين في الأندلس ثم في عصر دول الموحدين، وبني مرين تم تراجع قوتهم في ذلك (أنظر ص 657-660 المقدمة)

(196) ربما يشير ابن خلدون إلى معنى الأحاديث التي تذكر في فتح روما للمسلمين وانتشار الإسلام في العالم كما أخبر بذلك الرسول صلى الله عليه وسلم.

35 في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول

اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم[197]، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة. وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرناه، ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم الذي قدمناه، فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف وتقوي الحاجة إليهم في حماية الدولة، والمدافعة عنها، كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدنا. فيكون للسيف مزية على القلم في الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاها وأكثر نعمة وأسنى إقطاعاً. وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف، لأنه قد تمهد أمره، ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له في ذلك، فتعظم الحاجة إلى تصريفه وتكون السيوف مهملة في مضاجع أغمادها، إلا إذا نابت نائبة أو دعيت إلى سد فُرجة وما سوى ذلك فلا حاجة إليها. فيكون أرباب الأقلام في هذه الحاجة أوسع جاها، وأعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلسا، وأكثر إليه ترددا وفي خلواته نجيا: لأنه حينئذ آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر في أعطافه، وتثقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله، ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم، مُبعدين عن باطن السلطان، حذرين على أنفسهم بوادره[198].

(197) السيف إشارة إلى الجيش. والقلم إشارة إلى العلم والاستقرار ولكل وضعه ومراحله في الدولة.

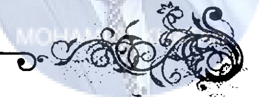
(198) من طرائف الأمور أن توزيع الأعمال الآن في الدولة لازالت تنقسم إلى مدني وعسكري. ولازالت هذه الثنائية نوعاً من التوازن الكامن بين القوة والعقل. وربما سراً من أسرار تقدم البشرية أو تخلفها.



وفي معنى ذلك ما كتب به أبو مسلم[199] للمنصور حين أمره بالقدوم: «أما بعـد فإنه مما حفظنـاه من وصايا الفرسـ أخوف ما يكون الـوزراء إذا سكنت الدهماء» سنة الله في عباده، والله سبحانه وتعالى أعلم.



(199) أبو مسلم الخرساني القائد العباسي الذي مهد للدولة انتصارها في المشرق وإسقاط دولة بني أمية، كان خلافه واسعاً مع أبو جعفر المنصور ثاني خلفاء بني العباس، قتله غيلة بعد استتباب الأمن، وبغض النظر عن أسباب قتله يؤكد ذلك أن الكرسي لا يعرف ولاءً أو معروفاً، وأنه لا يعرف إلا نفسه.



36 في شارات الملك والسلطان الخاصة به

اعلم أن للسلطان شارات وأحوالاً تقتضيها الأبهة والبذخ فيختص بها ويتميز بانتحالها عن الرعية والبطانة وسائر الرؤساء في دولته. فلنذكر ما هو مشتهر منها بمبلغ المعرفة.

(الآلة) فمن شارات الملك اتخاذ الآلة من نشر الألوية والرايات وقرع الطبول والنفخ في الأبواق والقرون، وقد ذكر أرسطو في الكتاب المنسوب إليه في السياسة، أن السر في ذلك إرهاب العدو في الحرب، فإن الأصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالروعة. ولعمري إنه وجداني في مواطن الحرب يجده كل أحد من نفسه. وهذا السبب الذي ذكره أرسطو إن كان ذكره فهو صحيح ببعض الاعتبارات. وأما الحق في ذلك فهو أن النفس عند سماع النغم والأصوات يدركها الفرح والطرب بلا شك، فيصيب مزاج الروح نشوة يستسهل بها الصعب، ويستميت في ذلك الوجه الذي هو فيه. وهذا موجود حتى في الحيوانات العجم بانفعال الإبل بالحداء والخيل بالصفير والصريخ كما علمت. ويزيد ذلك تأثيراً إذا كانت الأصوات متناسبة كما في الغناء، وأنت تعلم ما يحدث لسامعه من مثل هذا المعنى، ولأجل ذلك تتخذ العجم في مواطن حروبهم الآلات الموسيقية لا طبلا ولا بوقاً ، فيُحدق المغنون بالسلطان في موكبه بآلاتهم ويغنون، فيحركون نفوس الشجعان بضربهم إلى الاستماتة، ولقد رأينا في حروب العرب من يتغنى أمام الموكب بالشعر ويطرب، فتجيش همم الأبطال بما فيها، ويسارعون إلى مجال الحرب، وينبعث كل قِرن إلى قرنة.

وأما تكثير الرايات وتلوينها وإطالتها فالقصد به التهويل لا أكثر، وربما يحدث في النفوس من التهويل زيادة في الإقدام، وأحوال النفوس وتلوناتها غريبة. والله الخلاق العليم. ثم إن الملوك والدول يختلفون في اتخاذ هذه الشارات.





فمنهـم مكثر ومنهـم مقلل بحسب اتسـاع الدولة وعظمها. فأمـا الرايات فإنها شعـار الحـروب من عهد الخليقـة، ولم تزل الأمم تعقدهـا في مواطن الحروب والغـزوات، لعهد النبي صلـى الله عليه وسلم ومن بعده مـن الخلفاء، وأما قرع الطبـول والنفـخ في الأبواق فـكان المسلمون لأول الملة متجافـين عنه، تنزها عن غلظة الملك ورفضاً لأحواله، واحتقاراً لأبهته التي ليست من الحق في شيء. حتى إذا انقلبـت الخلافة ملكا وتبجحوا بزهرة الدنيـا ونعيمها، ولابسهم الموالي من الفرس والروم أهل الدولة السالفة، وأروهم ما كان أولئك ينتحلونه من مذاهب البـذخ والـترف، فكان مـا استحسنـوه اتخاذ الآلـة فأخذوها، وأذنـوا لعمالهم في اتخاذهـا تنويهـا بالملك وأهلـه. فكثيراً ما كان العامل صاحـب الثغر أو قائد الجيش يعقد الخليفة من العباسيين أو العُبيديين لواءه، ويخرج إلى بعثه أو عمله مـن دار الخليقـة أو داره في موكب من أصحاب الرايـات والآلات، فلا يميز بين موكـب العامل والخليفة إلا بكـثرة الألوية وقلتها، أو بمـا اختُص به الخليفة من الألوان لرايته كالسواد في رايات بني العباس.

وأمـا الاستكثـار منهـا فـلا ينتهـي إلى حـد. وهـم فيـه بـين مكـثر ومقلـل باختـلاف مذاهـب الـدول في ذلك، فمنهـم من يقتصـر على سبع مـن العدد تـبركا بالسبعة كمـا هو في دولة الموحديـن وبني الأحمر بالأندلـس، ومنهم من يبلـغ العشـرة والعشرين كما هو عنـد زناتة، وأما دولة الـترك[200] لهذا العهد بالمشـرق فيتخـذون أولا رايـة واحـدة عظيمـة، وفي رأسهـا خُصلـة كبيرة من الشعـر يسمونهـا الجاليش والجتر، وهـي شعـار السلطان عندهم، ثـم تتعدد

---

(200) عاصر ابن خلدون بدايات ظهور دولة بني عثمان وتنبأ لها مع دول الفرنجة بمستقبل كبيركما رأى ودولة المماليك التي يسميها دولة الترك في مصر والشام ويلاحظ أن مراسم الملك بين المماليك والعثمانين متشابهة في أول عصرها ثم تطورت في وسط وآخر دولة بني عثمان بأشكال عدة نتيجة توسع ملكهم الذي شمل بلاد العرب وتكتل أوربا والبلقان، حيث وصل إلى أكثر من عشين مليون كم^2 في وقت عزه.



الرايات ويسمونها السناجق، واحدها السنجق وهي الراية بلسانهم، وأما الطبول فيبالغون في الاستكثار منها ويسمونها الكوسات، ويبيحون لكل أمير أو قائد عسكر أن يتخذ من ذلك ما يشاء، إلا الجتر فإنه خاص بالسلطان.

(السرير) وأما السرير والمنبر والتخت والكرسي فهي أعواد منصوبة أو أرائك منضدة لجلوس السلطان عليها مترفعا عن أهل مجلسه أن يساويهم في الصعيد، ولم يزل ذلك من سنن الملوك قبل الإسلام وفي دول العجم. وقد كانوا يجلسون على أسِرَّة الذهب. وكان لسليمان بن داود صلوات الله عليهما وسلامه كرسي وسرير من عاج مغشي بالذهب. إلا أنه لا تأخذ به الدول إلا بعد الاستفحال والترف شأن الأبهة كلها كما قلناه. وأما في أول الدولة عند البداوة فلا يتشوفون إليه.

وأول من اتخذه في الإسلام معاوية واستأذن الناس فيه، وقال لهم إني قد بدنت فأذنوا له، اتخذه واتبعه الملوك الإسلاميون فيه، وصار من منازع الأبهة. ثم كان بعد ذلك لبني العباس والعُبيديين وسائر ملوك الإسلام شرقاً وغرباً من الأسرة والمنابر والتخوت ما عفا عن الأكاسرة والقياصرة. والله مُقلب الليل والنهار.

(السكة) وهي الختم على الدنانير والدراهم المتعامل بها بين الناس بطابع حديد ينقش فيه صور أو كلمات مقلوبة، ويضرب بها على الدينار أو الدرهم، فتخرج رسوم تلك النقوش عليها ظاهرة مستقيمة، بعد أن يعتبر عيار النقد من ذلك الجنس في خلوصه بالسبك مرة بعد أخرى، وبعد تقدير أشخاص الدراهم والدنانير بوزن معين صحيح يصطلح عليه، فيكون التعامل بها عدداً، وإن لم تقدر أشخاصها يكون التعامل بها وزنا، ولفظ السكة كان اسما للطابع، وهي الحديدة المتخذة لذلك، ثم نقل إلى أثرها وهي النقوش الماثلة على الدنانير والدراهم، ثم نقل إلى القيام على ذلك والنظر في استيفاء حاجاته وشروطه، وهي الوظيفة، فصار علماً عليها في عرف الدول. وهي وظيفة ضرورية للملك إذ



بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس في النقود عند المعاملات، ويتقون في سلامتها الغش بختم السلطان عليها بتلك النقوش المعروفة. وكان ملوك العجم يتخذونها وينقشون فيها تماثيل تكون مخصوصة بها، مثل تمثال السلطان لعهدها أو تمثيل حصن أو حيوان أو مصنوع أو غير ذلك، ولم يزل هذا الشأن عند العجم إلى آخر أمرهم.

ولما جاء الإسلام أغفل ذلك لسذاجة الدين وبداوة العرب. وكانوا يتعاملون بالذهب والفضة وزنا. وكانت دنانير الفرس ودراهمهم بين أيديهم يردونها في معاملتهم إلى الوزن ويتصارفون بها بينهم، إلى أن تفاحش الغش في الدنانير والدراهم، لغفلة الدولة عن ذلك، وأمر عبد الملك الحجاج، على ما نقل سعيد بن المسيب وأبو الزناد ، بضرب الدراهم وتمييز المغشوش من الخالص وذلك سنة أربع وسبعين وصرفت عام ستة وسبعين وكان مكتوب عليها الله احد ، الله الصمد[201]، ثم ولي ابن هبيرة العراق فجود السكة ثم بالغ خالد القسري في تجويدها.

فلما رأى عبد الملك اتخاذ السكة لصيانة النقدين الجاريين في معاملة المسلمين من الغش عيَّن مقدارها على هذا الذي استقر لعهد عمر رضي الله عنه[202]، واتخذ طابع الحديد واتخذ فيه كلمات لا صورا، لأن العرب كان الكلام والبلاغة أقرب مناحيهم وأظهرها، مع أن الشرع ينهى عن الصور. فلما فعل ذلك استمر بين الناس في أيام الملة كلها، وكان الدينار والدرهم على شكلين مدورين، والكتابة عليهما في دوائر متوازنة يكتب فيها من أحد الوجهين أسماء

(201) وكان للفرس وغيرهم أوزاناً غير هذه ، كما أن لبعض المدن أوزان أخرى وقد عرض ابن خلدون أوزان العملات وطرق قياسها بالتفصيل، أنظر المقدمة ص665.

(202) كانت العملة أيام الفرس مختلفة منها ما هو اثنا عشر درهم، ومنها عشرة دراهم ومنها عشرين وغيرها، فلما احتيج تقديره في الزكاة أيام عمر بن الخطاب أخذ بالوسط وذلك اثنا عشر قيراطاً ثم أخذ به عبد الملك (أنظر المقدمة ص 665).

الله تهليـلا وتحميـداً وصلاة على النبـي وآله، وفي الوجه الثـاني التاريخ واسم الخليفة وهكذا أيام العباسين والعُبيديين والأمويين[203].

ومـن بعـد ذلك وقع اختيار أهل السكة في الدول على مخالفة المقدار الشرعي في الدينـار والدرهـم، واختلفـت في كل الأقطـار والآفـاق، ورجـع النـاس إلى تصـور مقاديرهمـا الشرعية ذهنـا كمـا كان في الصدر الأول، وصـار أهل كل أفق يستخرجـون الحقوق الشرعية من سكنهم بمعرفـة النسبة التي بينها وبين مقاديرها الشرعية[204].

وأمـا وزن الدينـار باثنتـين وسبعين حبـة من الشعير الوسط فهـو الذي نقله المحققون وعليه الإجماع إلا ابن حزم.

وكذلك تعلم أن الأوقية الشرعية ليست هي المتعارفة بين الناس، لأن المتعارفة مختلفة باختلاف الأقطار، والشرعية متحدة ذهنا لا اختلاف فيها.

(الخـاتم) وأمـا الخـاتم فهو من الخطـط السلطانيـة والوظائـف الملوكية، والختـم على الرسائل والصكوك معروف للملـوك قبل الإسلام وبعده. وقد ثبت في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يكتب إلى قيصر، فقيل له إن العجم لا يقبلون كتاباً إلا أن يكون مختوماً، فاتخذ خاتماً من فضة ونقش فيه «محمـد رسـول الله» . قال البخاري: « جعل ثلاث كلمـات في ثلاثة أسطر وختم

---

(203) يذكر ابن خلدون أن الدينار والدرهم مختلفاً السكة في المقدار والموازين بالآفاق والأمصار وسائر الأعمال. والشرع قد تعرض لذكرهما وعلق كثيراً من الأحكام بهما في الزكاة والأنكحة والحدود وغيرها. فلا بد لهما من حقيقة ومقدار معين في مقادير تجري عليهما أحكامه دون غير الشرعي منهما. فاعلم أن الإجماع منعقد منذ صدر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين أن الدرهم الشرعي هو الذي تزن العشرة منه سبعة مثاقيل من الذهب والأوقية منه أربعين درهماً، وهو على هذا سبعة أعشار الدينار. ووزن المثقال من الذهب اثنان وسبعون حبة من الشعير. فالدرهم الذي هو سبعة أعشاره، خمسون حبة وخمسا حبة. وهذه المقادير كلها ثابتة بالإجماع. وأما وزن الدينار باثنتين وسبعين حبة من الشعير الوسط فهو الذي نقله المحققون وعليه الإجماع إلا ابن حزم. وكذلك تعلم أن الأوقية الشرعية ليست هي المتعارفة بين الناس، لأن المتعارفة مختلفة باختلاف الأقطار، والشرعية متحدة ذهناً لا اختلاف فيها (المقدمة ص 666-667).

(204) عرضت إشارات الملك القديمة بشيء من التفصيل لأنها أحد سمات تلك الفترة التاريخية ،كما أن عرض وتوثيق وتحليل هذه الأمور نادرة من كتب الأقدمين جملة والاطلاع عليها له قيمة علمية وحضارية وتاريخية.



بـه لا ينقش أحد مثله» قال: « وتختَّم بـه أبو بكر وعمر وعثمان، ثم سقط من يد عثمـان في بئـر أريس، وكانـت قليلة الماء فلـم يدرك قعرها بعـد، واغتم عثمان وتطير منه وصنع آخر على مثله».

وفي كيفيـة نقـش الخاتم والختـم به وجوه. وذلك أن الخـاتم يطلق على الآلة التـي تجعل في الأصبع ، ومنه تختَّم إذا لبسه. ويطلق على النهاية والتمام، ومنه ختمـت الأمر إذا بلغت آخره. ويكون هذا من معنى النهاية والتمام بمعنى صحة ذلـك المكتوب ونفوذه، كأن الكتـاب إنما يتم العمل به بهـذه العلامات، وهو من دونها ملغى ليس بتمام، وقد يكون هذا الختم بالخط آخر الكتاب أو أوله بكلمات منتظمـة من تحميـد أو تسبيح، أو باسـم السلطان أو الأمـير أو صاحب الكتاب كائناً من كان[205].

والحزم للكتب يكون إما بدس الورق كما في عرف كتاب المغرب، وإما بلصق رأس الصحيفة على ما تنطوي عليه من الكتاب كما في عرف أهل المشرق. وقد يجعـل على مكان الدس أو الإلصاق علامة يؤمـن معها من فتحه والاطلاع على ما فيه[206].

(الطـراز) مـن أبهة الملـك والسلطان ومذاهب الـدول أن ترسـم أسماؤهم أو علامات تختص بهم في طراز أثوابهم المعدة للباسهم، من الحرير أو الديباج أو الإبريسم، تعتبر كتابة خطها في نسج الثوب ألحاما وأسداء بخيط الذهب، أو ما يخالـف لون الثوب من الخيوط الملونة من غـير الذهب، على ما يحكمه الصناع

---

(205) ويشهد لصحة هذا الإطلاق ما نقله الطبري أن معاوية أرسل إلى الحسن عند مراودته إياه في الصلح صحيفة بيضاء ختم على أسفلها. وكتب إليه أن اشترط في هذه الصحيفة التي ختمت أسفلها ما شئت فهو لك، ومعنى الختم هنا علامة في آخر الصحيفة بخطه أو غيره. وأول من أطلق الختم على الكتاب أي العلامة معاوية، لأنه أمر لعمر بن الزبير عند زياد بالكوفة بمائة ألف، ففتح الكتاب وصير المائة مائتين، ورفع زياد حسابه. فأنكرها معاوية. وطلب بها عمر وحبسه حتى قضاها عنه أخوه عبد الله، واتخذ معاوية عند ذلك ديوان الخاتم ذكره الطبري (المقدمة ص 670).

(206)هذه أهم الطرق و هناك طرق أخرى للختم ذكرها ابن خلدون في ص 671.



في تقديـر ذلك ووضعه في صناعة نسجهم، فتصيير الثياب الملوكية معلمة بذلك الطـراز قصد التنويه بلابسها من السلطـان فمن دونه، أو التنويه بمن يختصه السلطان بملبوسه إذا قصد تشريفه بذلك أو ولايته لوظيفة من وظائف دولته.

وكانـت الـدور المعدة لنسـج أثوابهم في قصورهم تسمـى دور الطراز لذلك، وكان القائـم على النظـر فيها يسمى صاحـب الطراز، ينظر في أمـور الصباغ والآلة والحاكة فيها وإجراء أرزاقهـم وتسهيل آلاتهم ومشارفة أعمالهم. وكانوا يقلـدون ذلـك لخواص دولتهم وثقات مواليهم. وكذلـك كان الحال في دولة بني أمية بالأندلس، والطوائف من بعدهم، وفي دولة العُبيديين بمصر، ومن كان على عهدهـم من ملوك العجم بالمشرق. ثـم لما ضاق نطاق الدول عن الترف والتفنن فيـه لضيق نطاقها في الاستيلاء ، وتعـددت الدول تعطلت هذه الوظيفة والولاية عليها من أكثر الدول بالجملة.

وأمـا دولة الـترك بمصر لهذا العهد ففيها من الطراز تحرير آخر على مقدار ملكهـم وعمران بلادهم، إلا أن ذلك لا يصنع في دورهم وقصورهم وليست من وظائف دولتهـم، وإنما ينسج ما تطلبه الدولة من ذلك عند صناعه من الحرير ومن الذهـب الخالص[207]، ويسمونه المزركش (لفظـة أعجمية) ويرسم اسم السلطـان أو الأمـير عليـه ويعده الصنـاع لهم فيمـا يعدونه للدولـة من طرف الصناعة اللائقة بها، والله مقدر الليل والنهار، والله خير الوارثين[208].

(الفساطيـط والسيـاج) اعلـم أن مـن شـارات الملـك وترفـه اتخـاذ الأخبية

---

(207) يوضح نمط دولة المماليك النمط الرأسمالي في الاقتصاد الذي كان بها من التعامل مع التجار والصناع، كما كان لتلك الدولة اتفاقيات بحرية مع جزر إيطاليا.أقر هذه الاتفاقيات سليم الأول -عندما احتل مصر و أسقط دولة المماليك- في التبادل التجاري وتنقل البحارة.

(208) كانت الدولة العثمانية والتي ظهرت بعد عصر ابن خلدون أكثر الدول الإسلامية اهتماماً بالبذخ في اللباس والأواني، وتدل متاحف تركيا على فخامة فريدة كان يلبسها السلاطين، إضافة إلى كثرة الصّناع للحاكم حيث بلغوا في عهد محمد الفاتح ألفي صانع لحاجات الحاكم وهداياه.





والفساطيط والفازات من ثياب الكتان والصوف والقطن بجدل الكتان والقطن، فيباهى بها في الأسفار وتُنوع منها الألوان ما بين كبير وصغير على نسبة الدولة في الثروة واليسار، وإنما يكون الأمر في أول الدولة في بيوتهم التي جرت عادتهم باتخاذها قبل الملك. وكان العرب لعهد الخلفاء الأولين من بني أمية إنما يسكنون بيوتهم التي كانت لهم خياما من الوبر والصوف[209].

بعد ذلك فلما تفننت الدولة العربية في مذاهب الحضارة والبذخ ونزلوا المدن الأمصار وانتقلوا من سكنى الخيام إلى سكنى القصور، ومن ظهر الخف إلى ظهر الحافر[210]، اتخذوا للسكنى في أسفارهم ثياب الكتان يستعملون منها بيوتا مختلفة الأشكال مقدرة الأمثال من القوراء والمستطيلة والمربعة ويحتفلون فيها بأبلغ مذاهب الاحتفال والزينة ويدير الأمير القائد للعساكر على فساطيطه وفازاته من بينهم سياجاً من الكتان.

ثم جنحت الدعة بالنساء والولدان إلى المقام بقصورهم ومنازلهم، فخف لذلك ظهرهم وتقاربت الساج بين منازل العسكر، واجتمع الجيش والسلطان في معسكر واحد يحصره البصر في بسيطة زهوا أنيقاً لاختلاف ألوانه . واستمر الحال على ذلك في مذاهب الدول في بذخها وترفها.

حتى إذا أخذت الدولة في مذاهب الترف وسكنى القصور عادوا إلى سكنى الأخبية والفساطيط ، وبلغوا من ذلك فوق ما أرادوه وهو من الترف بمكان: إلا أن العساكر به تصير عُرضة للبيات[211] لاجتماعهم في مكان واحد[212] تشملهم فيه الصيحة ولخفتهم من الأهل والولد الذين تكون الاستماتة دونهم، فيُحتاج

---

(209) كان من عادة العرب كما ذكر ابن خلدون أهل بادية إذا نزلوا مكان تفرقوا حتى يغيب كل واحد منهم عن نظر صاحبه (انظر المقدمة ص (673) وكان توزعهم غالباً على أساس تقاربهم القبلي أو العائلي.

(210) ظهر الخف أي الجمال وظهر الحافر أي مركوب الحضر من خيول وبغال.

(211) بيت العدد أوقع بهم ليلاً والاسم البيات" من الصحاح " د. وافي.

(212) يقصد المعسكرات الخاصة بالجند.

في ذلك إلى تحفظ آخر والله القوي العزيز.

المقصورة للصلاة والدعاء في الخطبة وهما من الأمور الخلافية ومن شارات الملك الإسلامي، ولم يعرف في غير دول الإسلام.

فأما البيت المقصورة من المسجد لصلاة السلطان، فيتخذ سياجاً على المحراب فيحوزه وما يليه. فأول من اتخذها معاوية بن أبي سفيان حين طعنه الخارجي، والقصة معروفة، وقيل: أول من اتخذها مروان بن الحكم حين طعنه اليماني، ثم اتخذها الخلفاء من بعدهما وصارت سنة في تمييز السلطان عن الناس في الصلاة، وهي إنما تحدث عند حصول الترف في الدول والاستفحال شأن أحوال الأبهة كلها.

وأما الدعاء على المنابر في الخطبة فكان الشأن أولا عند الخلفاء ولاية الصلاة بأنفسهم، فكانوا يدعون لذلك بعد الصلاة بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والرضا عن أصحابه. وأول من تخذ المنبر عمرو بن العاص لما بنى جامعة بمصر. وأول من دعا للخليفة على المنبر ابن عباس دعا لعلي رضي الله عنهما في خطبته وهو بالبصرة عامل له عليها، فقال: اللهم انصر عليا على الحق. واتصل العمل على ذلك فيما بعد. وبعد أخذ عمرو بن العاص المنبر بلغ عمر بن الخطاب ذلك، فكتب إليه عمر بن الخطاب: « أما بعد فقد بلغني أنك اتخذت منبراً ترقى به على رقاب المسلمين، أو ما يكفيك أن تكون قائما والمسلمون تحت عقبك؟ فعزمت عليك إلا ما كسرته» .

«فلما حدثت الأبهة، وحدث في الخلفاء المانع من الخطبة والصلاة استنابوا فيهما. فكان الخطيب يشيد بذكر الخليفة على المنبر تنويها باسمه ودعاء له بما جعل الله مصلحة العالم فيه، ولأن تلك الساعة مظنة للإجابة، ولما ثبت عن السلف في قولهم. من كانت له دعوة صالحة فليضعها في السلطان. وكان الخليفة يُفرد بذلك.



فلما جاء الحجر والاستبداد صار المتقلبون على الدول كثيرا ما يشاركون الخليفة في ذلك، ويشاد باسمهم عقب اسمه وذهب ذلك بذهاب تلك الدول، وصار الأمر إلى اختصاص السلطان بالدعاء له على المنبر دون من سواه، وحظر أن يشاركه فيه أحد ويسمو إليه.

وكثيراً ما يغفل الماهدون من أهل الدول هذا الرسم عندما تكون الدولة في أسلوب الغضاضة ومناحي البداوة في التغافل والخشونة، ويقنعون بالدعاء على الإبهام والإجمال لمن ولي أمور المسلمين.

وهكذا شأن الدول في بدايتها وتمكنها في الغضاضة[213] والبداوة. فإذا انتبهت عيون ساستهم، ونظروا في أعطاف ملكهم، واستتموا شيات[214] الحضارة[215] ومعاني البذخ والأبهة، انتحلوا جميع هذه السمات وتفننوا فيها، وتجاروا إلى غايتها، وأنفوا من المشاركة فيها، وجزعوا من افتقادها وخلو دولتهم من آثارها. والعالم بستان. والله على كل شيء رقيب.

---

(213) تأتي كلمة الغضاضة على عدة معاني منها النظارة ومنها الذلة والمنقصة (انظر وافي ص645) والذي أراه أنها تعني هنا البساطة في ابتداء الشيء مثلما يقال غض أي طري.

(214) الشية العلامة واللون مأخوذة من قول الله تعالي في وصف بقرة بني إسرائيل (إِنَّهَا بَقَرَةٌ لاَّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا) سورة البقرة الآية 71، وافي ص 676 والمقصود جمعوا ألوان الحضارة في عصرهم.

(215) يستخدم ابن خلدون مصطلح الحضارة في المقدمة بوعي ووضوح والحقيقة أن المصطلح شاع قبل عصر ابن خلدون واستخدمه الهمذاني – قبل ابن خلدون بأربعة قرون- في مقاماته وغيره من الأدباء، ويدل المصطلح على تكامل الجانب المادي من الحياة من رفاهية وبذخ ونمط حياة ويتبعه طرق السلوك والتعامل. والحقيقة أن الحضارة والتحضر مفهوم نسبي في كل زمان ومكان. يتطور عبر الزمن. وعند التحليل الأدق توفر إمكانيات مادية يصاحبها قبول نفسي للبحث عن الأكثر راحة ورخاء، وأي مفهوم للحضارة تطوري يسير في اتجاه واحد، ويطلق اليوم على المستوى الكلي في التقدم المادي والتنظيمي والعقلي للمجتمع وما يفرزه من سلوكيات وتعاملات في المجتمع.



37 في الحروب ومذاهب الأمم في ترتيبها

اعلم أن الحروب وأنواع المُقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض[216]، ويتعصب لكل منها أهل عصبيته، فإذا تذامروا لذلك وتواقفت الطائفتان، إحداهما تطلب الانتقام، والأخرى تدافع، كانت الحرب، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل.

وسبب هذا الانتقام في الأكثر: إما غيرة ومنافسة، وإما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما غضب للملك وسعى في تمهيده. فالأول أكثر ما يجري بين القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة، والثاني وهو العدوان أكثر ما يكون من الأمم الوحشية الساكنين بالقفر كالعرب[217] والترك والتركمان والأكراد وأشباههم، لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم، ومن دافعهم عن متاعه آذنوه بالحرب، ولا بُغية لهم فيما وراء ذلك من رتبة ولا ملك، وإنما همهم ونُصب أعينهم غلب الناس على ما في أيديهم، والثالث هو المسمى في الشريعة بالجهاد. والرابع هو حروب الدول مع الخارجين عليها والمانعين لطاعتها، فهذه أربعة أصناف من الحروب، الصنفان الأولان منها حروب بغي وفتنة، والصنفان الأخيران حروب جهاد وعدل[218].

---

(216) الحقيقة أن إرادة الانتقام هي إحدى أسباب الحروب، وإن كانت تشمل الإرادة إرادات أخرى مثل البحث عن المصالح أو نشر الأفكار والمبادئ أو حب السيطرة فالحرب غالباً سبب لغاية أكبر.

(217) يقصد بالعرب هنا الأعراب. وتداخل مفهوم العرب و الأعراب من المآخذ على ابن خلدون حيث يرى العديد من الباحثين أنه استخدام بعضها مكان الآخر مما جعل بعض دارسي المقدمة يفسر أن ابن خلدون كان متحيزاً ضد العرب في مقدمته، كما أن ابن خلدون يميز بين العرب والدولة العربية كما ذكرها في حال التفنن والحضارة عند ذكر الفسطاط والسياج المذكور آنفاً، وإن كان تطور العرب وتحضرهم لم يفك منهم معظم صفاتهم.

(218) يذكر ابن خلدون أهم أسباب القتال التي حللها حتى عصره، وإن كان هناك أسباب أخرى للقتال ظهرت في عصر ما بعد ابن خلدون مثل حروب الاحتلال والاستعمار، والاستبداد وحروب بيع السلاح وغيرها من طرق السيطرة.



وصفة الحروب الواقعة بين الخليقة منذ أول وجودهم على نوعين: نوع بالزحف صفوفاً، ونوع بالكر والفر. أما الذي بالزحف فهو قتال العجم كلهم على تعاقب أجيالهم، وأما الذي بالكر والفر فهو قتال العرب والبربر من أهل المغرب.

وقتال الزحف أوثق وأشد من قتال الكر والفر. وذلك لأن قتال الزحف ترتب فيه الصفوف، وتسوى كما تسوى القداح أو صفوف الصلاة، ويمشون بصفوفهم إلى العدو قُدماً.

وأما قتال الكر والفر فليس فيه من الشدة والأمن من الهزيمة ما في قتال الزحف. إلا أنهم قد يتخذون وراءهم في القتال مصافاً ثابتاً يلجئون إليه في الكر والفر، ويقوم لهم مقام قتال الزحف.

ثم إن الدول القديمة الكثيرة الجنود المتسعة المماليك كانوا يقسمون الجيوش والعساكر أقساماً يسمونها كراديس، ويسوون في كل كردوس صفوفه.

وكان الحرب أول الإسلام كله زحفاً . وكان العرب إنما يعرفون الكر والفر.

لكن حملهم على ذلك أول الإسلام أمران: أحدهما أن عدوهم كانوا يقاتلون زحفاً فيضطرون إلى مقاتلتهم بمثل قتالهم، الثاني أنهم كانوا مستميتين في جهادهم لما رغبوا فيه من الصبر، ولما رسخ فيهم من الإيمان، والزحف إلى الاستماتة أقرب. ثم تنوسى الصف وراء المقاتلة بما داخل الدول من الترف . وذلك أنها حينما كانت بدوية وسكناهم الخيام كانوا يستكثرون من الإبل وسكنى النساء والولدان معهم في الأحياء.

فلما حصلوا على ترف الملك وألفوا سكنى القصور والحواضر وتركوا شأن البادية والقفر نسوا لذلك عهد الإبل والظعائن وصعب عليهم اتخاذها، فخلفوا النساء في الأسفار، وحملهم الملك والترف على اتخاذ الفساطيط والأخبية، فاقتصروا على الظهر الحامل للأثقال والأبنية. وكان ذلك صفتهم في الحرب.

ولا يغني كل الغناء لأنه لا يدعو إلى الاستماتة كما يدعو إليها الأهل والمال. فيخف الصبر من أجل ذلك وتصرفهم الهيعات وتُخرم صفوفهم.

فاحتاج الملوك بالمغرب أن يتخذوا جندا من هذه الأمة المتعودة الثبات في الزحف وهم الإفرنج، ويرتبون مصافهم المحدق بهم منها، هذا على ما فيه من الاستعانة بأهل الكفر. وإنما استخفوا ذلك للضرورة التي أريناكها من تخوف الإجفال على مصاف السلطان، والإفرنج لا يعرفون غير الثبات في ذلك، لأن عادتهم في القتال الزحف، فكانوا أقوم بذلك من غيرهم، مع أن الملوك في المغرب إنما يفعلون ذلك عند الحرب مع أمم العرب والبربر وقتالهم على الطاعة، وأما في الجهاد فلا يستعينون بهم حذرا من ممالأتهم على المسلمين. هذا هو الواقع بالمغرب لهذا العهد، وقد أبدينا سببه. والله بكل شيء عليم.

وأنظر وصية علي – رضي الله عنه- وتحريضه لأصحابه يوم صفين تجد كثيراً من علم الحرب ولم يكن أحد أبصر بها منه(219).

قال في كلام له: « فسوُّوا صفوفكم كالبنيان المرصوص، وقدموا الدَّارع وأخروا الحاسر. وغضوا الأبصار، فإنه أربط للجأش وأسكن للقلوب، وأخفتوا الأصوات، فإنه أطرد للفشل وأولى بالوقار. وأقيموا راياتكم فلا تميلوها ولا تجعلوها إلا بأيدي شجعانكم، واستعينوا بالصدق والصبر، فإنه بقدر الصبر ينزل النصر».

فقد قال عمر لأبي عبيد بن مسعود الثقفي لما ولاَّه حرب فارس والعراق فقال له: « اسمع وأطع من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأشركهم في الأمر، ولا

(219) يقال أن علي رضي الله عنه كان أشجع الصحابة رضي الله عنهم، وعموماً كان للمهاجرين من الصحابة شجاعة عظيمة فمع على ابن أبي طالب هناك شجاعة الزبير وأبو عبيدة وطلحة وغيرهم. وكانت المعارك التي خاضوها شاهدة على ذلك، وترجع شجاعتهم لطبيعة قبيلة قريش، وبعدها عن الحضارة إضافة لكمال أجسامهم وقربهم من مواطن البداوة، ثم ذلك ما وقر في قلوبهم من إيمان جعلهم يوقنون بوعد الدنيا والآخرة.



تجيـبن مسرعا حتى تتبين، فإنها الحـرب، ولا يصلح لها إلا الرجل المكيث الذي يعـرف الفرصــة والكف» وقال له في أخرى: « إنه لن يمنعنــي أن أؤمر سليطا إلا سُرعته في الحرب. وفي التسرع في الحرب- إلا عن بيان- ضياع. والله لولا ذلك لأمَّرتـه لكن الحرب لا يصلح لها إلا الرجل المكيث». هذا كلام عمر: وهو شاهد بأن التثاقل في الحرب أولى من الخُفوف[220].

ولا وثوق في الحرب بالظفر وإن حصلت أسبابه من العدة والعديد، وإنما الظفر فيهـا والغلـب من قبيل البخت والاتفـاق وبيان ذلك أن أسبـاب الغلب في الأكثر مجتمعـة من أمور ظاهرة وهــي الجيوش ووفورها وكمـال الأسلحة واستجادتها وكـثرة الشجعان وترتيب المصـاف، ومنه صدق القتال ومـا جرى مجرى ذلك، ومـن أمـور خفية وهي إما من خدع البشر وحيلهـم في الإرجاف والتشانيع التي يقع بها التخذيل[221]، وفي التقدم إلى الأماكن المرتفعة ليكون الحرب من أعلى فيتوهـم المنخفض لذلـك، وفي الكمـون في الغياض ومطمئن الأرض والتوارى بالكُدى عن العدو حتى يتداولهم العسكر دفعة وقد تورطوا فيتلفتون إلى النجاة، وأمثـال ذلك: وإمـا أن تكون تلك الأسباب الخفية أمـوراً سماوية لا قدرة للبشر علـى اكتسابها تلقى في القلوب، فيستولى الرهب عليهم لأجلها فتختل مراكزهم فتقـع الهزيمة، وأكثر ما تقع الهزائم عن هـذه الأسباب الخفية لكثرة ما يُعتمل لـكل واحد من الفريقين فيها حرصاً على الغلب، فلابد من وقوع التأثير في ذلك لأحدهمـا ضـرورة، ولذلك قال صلـى الله عليه وسلم: «الحــرب خدعة» ، ومن أمثـال العرب: « رب حيلة أنفـعُ من قبيلة» . فقد تبين أن وقوع الغلب في الحروب غالبا عـن أسباب خفية غير ظاهرة[222]، ووقوع الأشيـاء عن الأسباب الخفية

(220) على الرغم أن هذه نصوص تاريخية، بطرق الحرب التقليدية إلا أنها لازالت تملك قيم مهمة في فن الحرب وتوجيهها مهما اختلف السلاح.

(221) هذا ما يسمى اليوم بالحرب الإعلامية بأنواعها، وتتطور تقنيات هذه الحرب بتطور التقنيات الاتصالية والإعلامية بأنواعها، وإن كان جوهر هذه الحرب النفسية والسلوكية متشابه وقد أشار إليه ابن خلدون هنا.

(222) الحقيقة أن ابن خلدون يدمج بين الأمور غير المادية والبخت الذي هو الحظ مع بعض في له أثره بالحرب.



هـو معنى البخـت كما تقرر في موضعـه . فاعتبره ، وتفهم مـن وقوع الغلب عن الأمـور السماويـة كما شرحناه معنى قوله – صلـى الله عليه وسلم- : « نُصرت بالرعـب مسيرة شهـر» ، وما وقع من غلبـة للمشركين في حياتـه بالعدد القليل وغلـب المسلمـين من بعده كذلـك في الفتوحات . فـإن الله سبحانه وتعالى تكفل لنبيـه بإلقاء الرعـب في قلوب الكافرين حتـى يستولي على قلوبهـم فينهزموا ، معجـزة لرسوله- صلى الله عليه وسلم- ، فكان الرعب في قلوبهم سببا للهزائم في الفتوحات الإسلامية كلها ، إلا أنه خفي عن العيون.

وقد ذكر الطرطوشي: أن من أسباب الغلب في الحروب أن تفضل عدة الفرسان المشاهـير مـن الشجعان في أحـد الجانبين على عدتهم في الجانـب الآخر. وهو راجع إلى الأسباب الظاهرة التي قدمنا ، وليس بصحيح . وإنما الصحيح المعتبر في الغلب حال العصبية أن يكون في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكلهم ، وفي الجانب الآخـر عصائب متعددة ، لأن العصائب إذا كانت متعددة يقع بينها من التخاذل ما يقع في الوحدان المتفرقين الفاقدين للعصبية[223] ، إذ تنزل كل عصابـة منهم منزلـة الواحدة ، ويكون الجانب الذي عصابتـه متعددة لا يقاوم الجانـب الذي عصبيته واحـدة لأجل ذلك فتفهمه واعلم أنـه أصح في الاعتبار ممـا ذهب إليه الطرطوشي. مع أن هذا وأمثالـه على تقدير صحته إنما هو من

ودمجه هذا له وجه من الصواب، وهو أن مختلف الأمور غير المادية تؤدي إلى البخت، ولكن هناك أمور أخرى غير مادية وتتباين عن البخت من أمثلة ذلك الدعاء والثقة بالنصر والأقدار المكتوبة التي لا نراها، وعموماً عند تحليل معظم الحروب نرى أن العوامل غير المادية بأنواعها عامل مؤثر في نتيجة الحرب.

(223) إلى أي مدى تؤثر العصبية تأثيرها على الحرب كما ذكر ابن خلدون في عصر الدولة القومية المحددة الحدود والنظم؟ وهل لازالت العصبية حاسمة في ذلك؟ والى أي مدى تساهم الدول بنظمها الحالية في هذا التأثير؟ ويلاحظ أن تحليل هذا الموضوع مرتبط بأبعاد معقدة للترابط القبلي أو الجغرافي. كما أن هناك نظم تجمعات عسكرية في الفرق يساهم في التساند والترابط والتضحية كما يتضح في بعض الكتائب العسكرية لبعض الدول، واتضح أثر هذا التساند في بعض الحروب وهناك قصص ونماذج عديدة لذلك في الحرب العالمية الثانية وغيرها. مما يعني أن مفهوم الرابط والتساند على أسس قومية أو دينية أو جماعات موجودة وليس فقط على أسس العصبية، وان كانت العصبية أكثر أثراً من غيرها خاصة في المجتمعات البدوية والقريبة من البداوة.





الأسباب الظاهرة مثل اتفاق الجيش في العدة وصدق القتال وكثرة الأسلحة وما أشبهها، فكيف يجعل ذلك كفيلا بالغلب؟ ونحن قد قررنا لك الآن أن شيئاً منها لا يعارض الأسباب الخفية من الحيل والخداع ولا الأمور السماوية من الرعب والخذلان الإلهي. فافهمه وتفهم أحوال الكون[224]. والله مقدر الليل والنهار.

ويلحق بمعنى الغلب في الحروب- وأن أسبابه خفية وغير طبيعية- حال الشهرة والصيت . فقل أن تصادف موضعها في أحد من طبقات الناس من الملوك والعلماء والصالحين والمنتحلين للفضائل على العموم، وكثير ممن اشتهر بالشر وهو بخلافه، وكثير ممن تجاوزت عنه الشهرة وهو أحق بها وأهلها.

وقد تصادف موضعها وتكون طبقا على صاحبها[225]. والسبب في ذلك أن الشهرة والصيت إنما هما بالأخبار، والأخبار يدخلها الذهول عن المقاصد عند التناقل، ويدخلها التعصب والتشيع، ويدخلها الأوهام، ويدخلها الجهل بمطابقة الحكايات للأحوال، لخفائها بالتلبس والتصنع أو لجهل الناقل، ويدخلها التقرب لأصحاب التجلة والمراتب الدنيوية بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، والنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطاولون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها. وأين مطابقة الحق مع هذه كلها؟ فتختل الشهرة عن أسباب خفية من هذه، وتكون غير مطابقة . وكل ما حصل بسبب خفي فهو الذي يعبر عنه بالبخت كما تقرر. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

(224) مبادئ الحرب وأهدافها واحدة والتي ذكر ابن خلدون أكثرها، أما أسبابها فتختلف من جيل لآخر ومن زمن لآخر ومن هدف لآخر.

(225) يرمز ابن خلدون إلى أن الحظ يعم أشياء عديدة بالإضافة إلى الانتصار في الحرب منها ذياع الصوت والشهرة لأسباب مرتبطة بالرواة أو التعصب، كما أنه لا يوجد قانوناً محدداً للشهرة والقبول وهذا التباين بين المستحقين للشهرة والحاصلين عليها يسبب فجوة وصراع وخلاف وتحاسد في المجتمع.



38 في الجباية وسبب قلتها وكثرتها

اعلم أن الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع[226] كثيرة الجملة، وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة. والسبب في ذلك أن الدولة: إن كانت على سنن الدين فليست تقتضي إلا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية، وهي قليلة الوزائع، لأن مقدار الزكاة من المال قليل كما علمت، وكذا زكاة الحبوب والماشية، وكذا الجزية والخراج وجميع المغارم الشرعية، وهي حدود لا تتعدى، وإن كانت على سنن التغلب والعصبية فلا بد من البداوة في أولها كما تقدم، والبداوة تقتضي المسامحة والمكارمة وخفض الجناح والتجافي عن أموال الناس، والغفلة عن تحصيل ذلك إلا في النادر، فيقل لذلك مقدار الوظيفة الواحدة والوزيعة التي تجمع الأموال من مجموعها، وإذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه[227]، فيكثر الاعتمار. ويتزايد محصول الاغتباط[228] بقلة المغرم، وإذا كثر الاعتمار كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها، فإذا استمرت الدولة واتصلت، وتعاقب ملوكها واحدا بعد واحد واتصفوا بالكيّس، وذهب شر البداوة والسذاجة وخلفها من الإغضاء والتجافي، وجاء الملك العضوض والحضارة الداعية إلى الكيس، وتخلق أهل الدولة حينئذ بخلق التحذلق[229]، وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم،

(226) الوزائع جمع وزيعة وهو ما يتوزع على الأشخاص (د.وافي ص 688).

(227) هذه القضية خطيرة لأن ابن خلدون يوضح فيها أن العلاقة بين الضرائب من جهة والجد في العمل والاندفاع به علاقة عكسية، لذا يندفع الناس للعمل إذا قلت الضرائب وهذه الحقيقة على بساطتها أثرت على اقتصاديات وأغلقت مصالح عند عدم مراعاتها. فالكثير من المشاكل قديمة ولكنها تتجدد بثوب جديد وطرق جديدة.

(228) الاغتباط التبجح بالحال الحسنة (من المصباح والقاموس) نقلاً عن وافي ص 688.

(229) التحذلق: حذلق أظهر الحذق أو أدعى أكثر مما عنده كتحذلق (القاموس).





ويزيـدون في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثر لهم الجباية[230]، ويضعون المكوس على المبايعات وفي الأبـواب كما نذكر بعـد، ثم تتدرج الزيـادات فيها بمقـدار بعـد مقدار لتـدرج عوائد الدولة في الـترف وكثرة الحاجـات والإنفاق بسببـه، حتى تثقل المغـارم على الرعايـا وتنهضم وتصير عـادة مفروضة، لأن تلـك الزيادة تدرجت قليلاً قليلاً ولم يشعر أحد بمن زادها على التعيين، ولا من هـو واضعها. إنما تثبت على الرعايا كأنها عـادة مفروضة ثم تزيد إلى الخروج عن حد الاعتدال فتذهـب غبطة الرعايا في الاعتمار لذهاب الأمل من نفوسهم بقلـة النفـع، إذا قابل بين نفعـه ومغارمه وبـين ثمرته وفائدتـه[231]، فتنقبض كثـير من الأيدي عـن الاعتمار جملة، فتنقصـ جملة الجبايـة حينئذ بنقصان تلـك الوزائـع منها. وربما يزيدون في مقدار الوظائـف إذا رأوا ذلك النقص في الجبايـة ويحسبونه جبرا لما نقص، حتى تنتهي كل وظيفة ووزيعة إلى غاية ليس وراءها نفع ولا فائدة، لكثرة الإنفاق حينئذ في الاعتمار وكثرة المغارم وعدم وفاء الفائـدة المرجوة به. فلا تـزال الجملة في نقص ومقـدار الوزائع والوظائف في زيـادة لما يعتقدونه من جبر الجملة بهـا، إلى أن ينتقض العمران بذهاب الآمال من الاعتمار، ويعود وبال ذلك على الدولة، لأن فائدة الاعتمار عائدة إليها[232].

وإذا فهمت ذلك علمت أن أقوى الأسباب في الاعتمار تقليل مقدار الوظائف على المعتمرين ما أمكن[233]، فبذلك تنبسط النفوس إليه لثقتها بإدراك المنفعة فيه. والله سبحانه وتعالى مالك الأمور كلها، وبيده ملكوت كل شيء.

(230) هذه إشارة لبعض الأفكار التي تحملها نظرية الاقتصادي الكبير كينز حيث أن الوفرة الاقتصادية تؤدي إلى رفع مدخول الوظائف، وزيادة الأموال الموزعة للأفراد.

(231) نظام التحليل لأوضاع الضرائب الذي يحلله ابن خلدون يشابه دورة اقتصادية تبدأ بانفتاح ثم رخاء ثم تشدد ثم سقوط، ولكل فترة تاريخها بالنسبة للدولة ومسبباتها ونمط قبول الناس لها، وتحمل هذه الدورة أسباب وقوع الكساد وخطواته.

(232) زيادة الضرائب لنقص العجز الذي حلله ابن خلدون بسبب ترك الناس الصنائع أو الزراعة أو الأعمال في كثير من الأحوال إلا أنه له أثر آخر أكثر أثراً هو ارتفاع أسعار السلع وتضخم ثمنها لأن الدفع للضرائب لا يقوى على الاستمرار بدون وجود شخص يدفع كافة التكاليف وضرائبها، وهذا هو المستهلك النهائي وهذا المشهد نلحظه دائماً في عصرنا ذو العملة الممثلة بالأوراق الملونة.

(233) يشير ابن خلدون لأحد أسباب نجاح الأعمال وهو العمالة على قدر العمل، لأن زيادة العاملين مع قلة العمل يسبب قلة مدخولاتهم ومن ثم قلة المنفعة والاهتمام بهم، وربما يؤدي ذلك إلى هجرها وهذا له آثار اقتصادية سلبية على الأفراد والنشاط والمجتمع.



39 في ضرب المكوس أواخر الدولة

اعلـم أن الدولـة تكون في أولها بدوية كما قلنا، فتكون لذلك قليلة الحاجات لعـدم الترف وعوائده، فيكون خرجهـا وإنفاقها قليلاً، فيكون في الجباية حينئذ وفـاء بأزيد منها، بل يفضل منهـا كثير عن حاجاتهم، ثم لا تلبث أن تأخذ بدين الحضـارة في الترف وعوائدهـا، وتجري على نهج الـدول السابقة قبلها، فيكثر لذلـك خراج أهل الدولة، ويكـثر خراج السلطان خصوصا كثرة بالغة بنفقته في خاصته، وكثرة عطائه[234]، ولا تفي بذلك الجباية، فتحتاج الدولة إلى الزيادة في الجبايـة لما تحتاج إليه الحامية من العطـاء والسلطان من النفقة، فيزيد في مقـدار الوظائف والوزائع أولا كما قلناه، ثم يزيـد الخراج والحاجات والتدريج في عوائـد الترف وفي العطاء للحامية، ويدرك الدولة الهرم، وتضعف عصابتها عـن جباية الأموال من الأعمال، والقاصيـة، فتقل الجباية وتكثر العوائد، ويكثر بكثرتهـا أرزاق الجند وعطاؤهم. فيستحـدث صاحب الدولة أنواعا من الجباية يضربهـا علـى البياعات، ويفرضـ لها قدرا معلومـا على الأثمـان في الأسواق، وعلـى أعيان السلع في أمـوال المدينة، وهو مع هذا مضطـر لذلك بما دعاه إليه تـرف الناس من كثرة العطاء مـع زيادة الجيوش والحامية، وربما يزيد ذلك في أواخـر الدولة زيادة بالغة، فتكسـد الأسواق لفساد الآمال، ويؤذن ذلك باختلال العمران، ويعود على الدولة، ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل.

وقد كان وقع منه بأمصار المشرق في أخريات الدولة العباسية والعُبيدية

---

(234) هذا الصرف من قبل السلطان سواء لحاميته أو أتباعه يؤدي إلى زيادة الصرف، كما أن دخول السلطان في البذخ و أوجه الحضارة باب واسع يفضي على الكثير من المداخيل كما أنه قد يعيق تقدم الدولة واقتصادها وربما صرف التزاماتها الرئيسية.





كثـير[235]، وفرضت المغارم حتى على الحـاج في الموسم، وأسقط صلاح الدين أيـوب تلـك الرسوم جملـة واعاضها بآثار الخـير، وكذلك وقـع بالأندلس لعهد الطوائف حتى محا رسمه يوسف بن تاشفين أمير المرابطين والله تعالى أعلم.

(235) هناك دراسات عديدة عن العلاقة بين انخفاض دخل الدول وأسباب انهيارها واتضح ذلك في الدولة العباسية والعبيدية التي ذكرها ابن خلدون كما أن دولة المماليك والدولة العثمانية من بعدها كانت المشاكل الاقتصادية سبب رئيسي في سقوطها.





40 في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية

اعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلى مزيد المال والجباية، فتارة توضع المكوس على بياعات الرعايا وأسواقهم كما قدمنا ذلك في الفصل قبله، وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس إن كان قد استحدث من قبل، وتارة بمقاسمة العمال والجباة وامتكاك عظامهم[236]، لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره، الحُسبان وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية، لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم، وأن الأرباح تكون على نسبة رءوس الأموال. فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق، ويحسبون ذلك من إدرار الجباية وتكثير الفوائد. غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة.

فأولا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك، فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك، وماله أعظم كثيرا منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفوس من ذلك غم ونكد[237].

(236) الضرائب والمكوس مستويات تصل أحياناً إلى جزء رئيسي من الدخل وهذا المستوى من التعامل تصبح فيه الضرائب مضرة بالناس وتبدأ عمليات التلاعب بين السلطة ودافعي الضرائب، ومعروف أن الضرائب إذا وصلت هذه المرحلة يصبح لها آثار اجتماعية عديدة ويبدأ الناس بالنفور من الحكومة ومعارضتها وربما استعدائها وهذا مدخل مهم للثورات أو اللامبالاة عند وجود اعتداء على البلد من بلد آخر أو ثوار على السلطة.

(237) يؤكد ابن خلدون أن التجارة والحكم لا يجتمعان، وإذا تدخل الحكم بالتجارة فإنه يفسد قوانين التجارة التي تعتمد على التنافس وآليات السوق، والعرض والطلب ومواسم ارتفاع الأسعار وانخفاضها، والحاكم بقدراته المالية والسلطوية يمكنه البيع بسعر منخفض وقت ارتفاع الأسعار والاحتكار أو مصادرة بعض الماشية والمحاصيل، كل ذلك يؤدي إلى مشاكل للمزارعين والتجارة تبدأ بالخسارة وتمتد إلى عدم الثقة، ثم ترك الصنائع والزراعة والتجارة والعمل ثم



ثـم إن السلطان قد ينتـزع الكثير من ذلك إذا تعرض له غضًا أو بأيسر ثمن، إذ لا يجد من ينافسه في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه.

ثـم إذا حصـل فوائـد الفلاحة ومغلهـا كله من زرع أو حريـر أو عسل أو سكر أو غـير ذلك من أنواع الغلات، وحصلت بضائع التجـارة من سائر الأنواع، فلا ينتظرون به حوالة الأسواق ولإنفـاق البياعات، لم يدعوهم إليه تكاليف الدولة، فيكلفـون أهل تلك الأصناف من تاجر او فلاح بشراء تلك البضائع، ولا يرضون في أثمانهـا إلا القيـم وأزيـد فيستوعبـون في ذلـك ناض أموالهـم وتبقى تلك البضائـع بأيديهم عروضا جامدة ويمكثون عطلاً من التجارة التي فيها كسبهم ومعاشهم. وربمـا تدعوهم الضرورة إلى شيء من المال فيبيعون تلك السلع على كساد من الأسواق بأبخس ثمن. وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يُذهـب رأس ماله، فيقعد عن سوقه، ويتعدد ذلك ويتكرر ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلى فساد الجباية، فإن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار، لا سيما بعـد وضع المكوس ونمو الجباية بها، فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقعد التجار عن التجارة، ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش.

وإذا قياس السلطـان بـين ما حصل له من الجباية وبين هـذه الأرباح القليلة وجدهـا بالنسبة إلى الجبايـة أقل من القليل، ثم إنه ولـو كان مفيداً فيذهب له بحـظ عظيم من الجبايـة فيما يعانيه من شراء او بيع، فإنه من البعيد أن يوجد فيـه من المكس، ولو كان غيره في تلك الصفقات لـكان تكسبها كلها حاصلا من جهـة الجباية[238]، ثم فيـه التعرض لأهل عمرانه، واختـلال الدولة بفسادهم

الكساد فتتغير النفوس والأحوال.

(238) هناك نوع آخر من تسلط الراعي على الرعية في أعمالهم وأرزاقهم وهو نفوذ قرابة الحاكم وبعض حاشيته ودخولهم التجارة واستغلالهم السلطة أو النظام بصورة مباشرة أو غيرها في تضخيم تجارتهم، والسيطرة على مفاصل الاقتصاد من خلال الدخول شركاء مع شركات ناجحة أو احتكار وكالات مهمة أو امتياز أخذ تراخيص لقطاعات معينة



ونقصه، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت النفقات، وكان فيها إتلاف أحوالهم، فافهم ذلك[239].

وكان الفرس لا يملّكون عليهم إلا من أهل بيت المملكة، ثم يختارونه من أهل الفضل والدين والأدب والسخاء والشجاعة والكرم، ثم يشترطون عليه مع ذلك العدل، وأن لا يتخذ صنعة فيضر بجيرانه، ولا يتاجر فيحب غلاء الأسعار في البضائع، وأن لا يستخدم العبيد فإنهم لا يشيرون بخير ولا مصلحة.

واعلم أن السلطان لا ينمي ماله ولا يدر موجوده إلا الجباية وإدرارها إنما يكون بالعدل في أهل الأموال، والنظر لهم بذلك، فبذلك تنبسط آمالهم ، وتنشرح صدورهم للأخذ في تثمير الأموال وتنميتها ، فتعظم منها جباية السلطان، وأما غير ذلك من تجارة أو فلح فإنما هو مضرة عاجلة للرعايا وفساد للجباية ونقص للعمارة. وقد ينتهي الحال بهؤلاء المنسلخين للتجارة والفلاحة من الأمراء والمتغلبين في البلدان أنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم. ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاءون، ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن[240]. وهذه أشد من الأولى وأقرب إلى فساد الرعية واختلال أحوالهم. وربما يحمل السلطان على ذلك من يداخله من هذه الأصناف، أعني التجار والفلاحين لما هي صناعته التي نشأ عليها ، فيحمل السلطان على ذلك ويضرب معه بسهم لنفسه ليحصل على

أو فتح فروع بامتيازات وأماكن مميزة كل هذه تعيدنا إلى الخطوة الأولى بفقدان الثقة من التجار ومن ثم قلة سيادتهم وانسجامهم من السوق وكل ذلك يؤهل لما ذكره ابن خلدون من قلة التجارة وقصورها.

(239) كما ذكرنا سابقاً من أن هذا العصر أصبح هناك مصادر دخل إضافية للدول مثل بيع المعادن والنفط و السياحة، وهذه تقلل من الاعتماد على الضرائب لكن هذه من جهة أخرى تؤدي إلى زيادة دخل الدولة بشكل يقلل من أثر الرعية على الحاكم ويساهم في ظهور ما يسمى بالدولة الريعية التي تملك كافة السلطات والقرارات لأن ليس هناك شيء لدى الشعب يؤثر فيه على قرارات الحاكم.

(240) ما ذكره ابن خلدون هو بعض أنواع الاحتكار بالشراء أو البيع ويحلل أثره السلبي اقتصادياً واجتماعياً، ومعروف أن الاحتكار من أهم أسباب تدهور الاقتصاد خاصة إذا كان في السلع الرئيسية.





غرضه من جمع المال سريعا، سيما مع ما يحصل له من التجارة بلا مغرم ولا مكس، فإنها أجدر بنمو الأموال، وأسرع في تثميره، ولا يفهم ما يدخل على السلطان من الضر بنقص جبايته[241]. فينبغي للسلطان أن يحذر من هؤلاء، يعرض عن سعايتهم المضرة بجبايته وسلطانه والله يلهمنا رشد أنفسنا وينفعنا صالح الأعمال.

(241) يتحدث ابن خلدون عن نمط الدولة في عصره وهي الدولة السلطنة أو الإمارة التي تعتبر الحاكم هو صندوق المال يصرفها كما يرى في مصالحه ومصالح أتباعه وربما رعيته، ويفترض ابن خلدون بالحكم العقلانية للمقارنة بين أضرار مشاركة الناس في تجارتهم أو تركها لهم والاكتفاء بالضرائب والمكوس وهذا الافتراض نظري ومثالي فحظوظ النفس قد تتداخل وتحول جمع المال والثروة يتحول من وسيلة إلى غاية ومن مصلحة الدولة إلى مصالح الأفراد.



41 في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة

والسبب في ذلك أن الجباية في أول الدولة تتوزع على أهل القبيل والعصبية بمقدار غنائهم وعصبيتهم، ولأن الحاجة إليهم في تمهيد الدولة كما قلناه من قبل. فرئيسهم في ذلك متجاف لهم عما يسمون إليه من الجباية، معتاض عن ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم، فله عليهم عزة وله إليهم حاجة، فلا يطير[242] في سهمانه[243] من الجباية إلا الأقل من حاجته، فتجد حاشيته لذلك وأذياله من الوزراء والكتاب والموالي مُملقين[244] في الغالب، وجاههم متقلص لأنه من جاه مخدومهم، ونطاقه قد ضاق بمن يزاحمه فيه من أهل عصبيته.

فإذا استفحلت طبيعة الملك، وحصل لصاحب الدولة الاستبداد على قومه، قبض أيديهم على الجبايات إلا ما يُطيِّر لهم بين الناس في سهمانهم، وتقل حظوظهم إذ ذاك لقلة غنائهم في الدولة، بما انكبح من أعنَّتهم، وصار الموالي والصنائع مساهمين لهم في القيام بالدولة وتمهيد الأمر، فينفرد صاحب الدولة حينئذ بالجباية أو معظمها، ويحتوي على الأموال ويحتجنها للنفقات في مهمات الأحوال، فتكثر ثروته وتمتلئ خزائنه ويتسع نطاق جاهه، ويعتز على سائر قومه، فيعظم حال حاشيته وذويه، من وزير وكاتب وحاجب ومولى وشُرطي ويتسع جاههم، ويقتنون الأموال ويتأثلونها.

(242) أطار المال وطيره: قسمه (القاموس)

(243) سهمان جمع سهم وهو النصيب ويجمع على سهمان وأسهم وسهام (المصباح والقاموس)

(244) هذه إشارة هامة من ابن خلدون عن استغناء الحاكم عن بطانته الأولى إذا زادت موارده المالية واستطاع الاستغناء عنهم، ويمكن اعتبار ذلك قانوناً سياسياً فكم من زعيم ضحى أو همش أقرب الناس إليه بعد انفراده بالسلطة، وهذا التجاوز له أسباب مختلفة مثل عدم رغبته أن يشاركوه السلطة، أو لقربهم منه يشيرون عليه بصراحة أو جرأة لا يريدها أو التنافس ظاهر أو خفي بينه وبينهم، لذا تبدو الحاشية المستحدثة التي قربت منه لجاهه وملكه وعطاياه الأكثر طاعة والأقل معارضة وأكثر قرباً منه وهنا يتحول إليها ويترك من أسس معه الملك.



ثم إذا أخذت الدولة في الهرم بتلاشي العصبية وفناء القبيل الماهدين للدولة احتاج صاحب الأمر حينئذ إلى الأعوان والأنصار ولكثرة الخوارج والمنازعين والثوار، وتوهم الانتقاض، فصار خراجه لظهرائه وأعوانه، وهم أرباب السيوف وأهل العصبيات، وأنفق خزائنه وحاصله في مهمات الدولة، وقلّت مع ذلك الجباية لما قدمناه من كثرة العطاء والإنفاق، فيقل الخراج وتشتد حالة الدولة إلى المال، فيتقلص ظل النعمة والترف عن الخواص والحجّاب والكُتّاب بتقلص الجاه عنهم، وضيق نطاقه على صاحب الدولة.

ثم يشتد حاجة صاحب الدولة إلى المال وتنفق أبناء البطانة والحاشية ما تأثّله أباؤهم من الأموال في غير سبيلها من إعانة صاحب الدولة، ويقبلون على غير ماكان عليهم أباؤهم وسلفهم من المناصحة، ويرى صاحب الدولة أنه أحق بتلك الأموال التي اكتسبت في دولة سلفه وبجاههم، فيصطلمها وينتزعها منهم لنفسه شيئاً فشيئاً وواحداً بعد واحد، على نسبة رتبهم وتنكر الدولة لهم[245]، ويعود وبال ذلك على الدولة بفناء حاشيتها ورجالاتها وأهل الثروة والنعمة من بطانتها، ويتقوض بذلك كثير من مباني المجد بعد أن يدعمه أهله ويرفعوه.

وانظر ما وقع من ذلك لوزراء الدولة العباسية في بني قحطبة وبني برمك وبني سهل وبني طاهر وأمثالهم في الدولة الأموية بالأندلس عند انحلالها أيام الطوائف في بني شهيد وبني عبدة وبني حديرة وبني برد وأمثالهم، وكذا في الدولة التي أدركناها لعهدنا : سنة الله التي قد خلت في عباده.

(فصل) ولما يتوقعه أهل الدولة من أمثال هذه المعاطب صار الكثير منهم ينزعون إلى الفرار عن الرتب والتخلص من ربقة السلطان بما حصل في أيديهم من مال

(245) مفهوم المضايقات والمصائب من عصر حاكم لأخر أمر متكرر، وتعدد الأسباب في ذلك وتجتمع بأنه نوع من الحسد للحاكم وحاشيته لحاشية وأعوان سلفه وهذا كله مضر بالدولة وتقدمها ولكل عصر دولة ورجال. وهذا واضح في بلاد العرب اليوم لغياب مؤسسات التناوب على السلطة

الدولة إلى قطر آخر[246]، ويرون أنه أهنأ لهم وأسلم في إنفاقه وحصول ثمرته. وهو من الأغلاظ الفاحشة والأوهام المفسدة لأحوالهم ودنياهم.

واعلم أن الخلاص من ذلك بعد الحصول فيه عسير ممتنع، فإن صاحب هذا الغرض إذا كان هو الملك نفسه، فلا تمكنه الرعية من ذلك طرفة عين، ولا أهل العصبية المزاحمون له، بل في ظهور ذلك منه هدم لملكه وإتلاف لنفسه بمجاري العادة بذلك، لأن ربقة الملك يعسر الخلاص منها، سيما عند استفحال الدولة وضيق نطاقها وما يعرض فيها من البعد عن المجد والخلال والتخلق بالشر، وأما إذا كان صاحب هذا الغرض من بطانة السلطان وحاشيته وأهل الرتب في دولته فقل أن يُخلَّى بينه وبين ذلك. أما أولا: فلما يراه الملوك أن ذويهم وحاشيتهم بل وسائر رعاياهم مماليك لهم مطلعون على ذات صدورهم، فلا يسمحون بحل ربقته من الخدمة ضنا بأسرارهم وأحوالهم أن يطلع عليها أحد، وغيرة من خدمته لسواهم، ولقد كان بنو أمية بالأندلس يمنعون أهل دولتهم من السفر لفريضة الحج لما يتوهمونه من وقوعهم بأيدي بني العباس، فلم يحج سائر أيامهم أحد من أهل دولتهم، وما أبيح الحج لأهل الدول من الأندلس إلا بعد فراغ شأن الأموية ورجوعها إلى الطوائف، وأما ثانيا فلأنهم وإن سمحوا بحل ربقته هو فلا يسمحون بالتجافي عن ذلك المال، لما يرون أنه جزء من مالهم كما يرون أنه جزء من دولتهم، إذ لم يُكتسب إلا بها وفي ظل جاهها، فتحوم نفوسهم على انتزاع ذلك المال والتقامه كما هو جزء من الدولة ينتفعون به.

ثم إذا توهمنا أنه خلص بذلك المال إلى قطر آخر، وهو في النادر الأقل، فتمتد إليه أعين الملوك بذلك القطر وينتزعونه بالإرهاب والتخويف تعريضا أو

(246) تهريب الأموال عملية قديمة يشير إليها ابن خلدون هنا وهي فساد لصاحبها لكنها الحل الذي يراه للحفاظ على ما يمكن من أمواله، والأموال المهاجرة لا يستفيد منها صاحبها إلا حد العيش وربما الكفاف، ودائماً الأموال إذا قلت مشكلة وإذا زادت مشكلة أكبر.





بالقهـر ظاهرا[247]، لما يرون أنه مال الجباية والدول، وأنه مستحق للإنفاق في المصالـح، وإذا كانت أعينهم تمتد إلى أهل الـثروة واليسار المكتسبين من وجوه المعاشـ، فأحرى بها أن تمتـد إلى أموال الجباية والدول التـي تجد السبيل إليه بالشـرع والعادة[248]. فهذا وأمثاله من جملة الوسواس الذي يعتري أهل الدول لـما يتوقعونه مـن ملوكهم من المعاطـب، وإنما يخلصون إن اتفـق لهم الخلاص بأنفسهم ، وما يتوهمونه من الحاجة فغلط ووهم، والذي حصل لهم من الشهرة بخدمـة الـدول كاف في وجدان المعاش لهم بالجرايـات السلطانية أو بالجاه في انتحـال طرق الكسـب من التجارة والفلاحـة والدول أنســاب والله سبحانه هو الرزاق، وهو الموفق بمنه وفضله، والله أعلم.

(247) هذا النص يرسمه ابن خلدون كرسالة حضاريه لهواة الادخار لثرواتهم في عالم الغرب ومصارفه وبعض دول الاستثمار، وان كانت قوانين اللعبة واحدة فإن الأدوار قد تتطور، الآن فالبنوك أو مؤسسات الاستثمار أو الأزمات الاقتصادية تقوم بدور ملوك ذلك العصر.

(248) ولقد حاول السلطان أبو يحيى زكريا بن أحمد اللحياني تاسع أو عاشر ملوك الحفصيين بإفريقيا الخروج عن عهدة الملك واللحاق بمصر فراراً من طلب صاحب الثغور العربية لما استجمع لغزوة تونس. فاستعمل اللحياني الرحلة إلى ثغر طرابلس يورى بتمهيده، وركب السفينة من هناك، وخلص إلى الإسكندرية بعد أن حمل جميع ما وجده ببيت المال من الصامت والذخيرة، وباع كل ما كان بخزائنهم من المتاع والعقار والجوهر، حتى الكتب، واحتمل ذلك كله إلى مصر ونزل على الملك الناصر محمد بن قلاوون، سنة سبع عشرة من المائة الثامنة، فأكرم نزله ورفع مجلسه، ولم يزل يستخلص ذخيرته شيئاً فشيئاً بالتعريض إلى أن حصل عليها، ولم يبق معاش ابن اللحياني إلا في جرايته التي فرضت له، إلى أن هلك سنة ثمان وعشرين حسبما نذكره في أخباره (المقدمة ص 696) وتتكرر قصة اللحياني بأوجه وطريق عديدة وان تغير العصر والمكان.



42 في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية[249]

والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هو السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران. فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات، أو فُقدت فلم يصرفها في مصارفها، قل حينئذ ما في أيدي الحاشية والحامية، وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلت نفقاتهم جملة، وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم. فيقع الكساد حينئذ في الأسواق، وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج لذلك. لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح. ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج. فإن الدولة كما قلناه هي السوق الأعظم، أمّ الأسواق كلها[250]، وأصلها ومادتها في الدخل والخرج، فإن كسدت وقلت مصاريفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضا فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية. سنة الله في عباده[251].

---

(249) مفهوم الجباية عند ابن خلدون يعني الإيراد الكلي للدولة حيث الدخل معظمه منها، وإن كان ابن خلدون يعبر عن عصره حيث أن السلطان هو مالك الخزينة والمتصرف بها.

(250) الدولة أم الأسواق كلها، لأنها تملك التأثير الاقتصادي على الرعية من خلال ما تفرضه من ضرائب أو مكوس أو تتحكم فيه من سلع، ولكن إلى أي درجة ينطبق كلام ابن خلدون على الدولة الرأسمالية المعاصرة التي تؤثر بها الشركات في سياساتها واقتصادياتها.

(251) يمكن إعادة قراءة هذا النص وفق نظريات التقشف التي تسّوق لها بعض دول العالم الثالث أو زيادة الضرائب كما يسوق لها العالم الغربي كما أن نظرية كينز تتوافق مع هذا النص من خلال أهمية الموفورات المالية في دعم الاقتصاد.





43 في أن الظلم مؤذن بخراب العمران

اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتابها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب. فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه الآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها[252] . وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته. والعمران ووفوره ونفاق أسواقه[253] إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال وابذعر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها. فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة[254] .

ولا تنظر في ذلك إلا أن الاعتداء قد يوجد بالأمصار العظيمة من الدول التي بها، ولم يقع فيها خراب واعلم أن ذلك إنما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل المصر. فلما كان المصر كبيراً وعمرانه كثيراً وأحواله متسعة بما لا ينحصر، كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسيرا، لأن النقص إنما يقع

(252) ما يذكره ابن خلدون هو صورة من صور الفساد بالظلم، ولكن الظلم أحياناً يؤثر على الطباع ويفسدها، لذا ينتشر الفساد بأنواعه سواء الغش والتزوير والاختلاس، وهذا يدمر البلد اقتصادياً واجتماعياً.

(253) نفاق أسواقه: اتساعها وتناميها.

(254) في عصر ابن خلدون كان الناس يمكنهم التنقل من بلد لأخر ولكن في عصرنا الحاضر عصر الدولة القومية الانتقال من بلد إلى آخر فيه صعوبة، والسكان في ازدياد لذا تظهر مشاكل جديدة من قلة الأعمال والأرزاق تؤثر بالكسل والإهمال وفساد الذمم وانتشار الغش وغيرها.



بالتدريج، فإذا خفي بكثرة الأحوال واتساع الأعمال في مصر لم يظهر أثره إلا بعد حين، وقد تذهب تلك الدولة المعتدية من أصلها قبل خراب المصر، وتجيء الدولة الأخرى، فترقعه بجدتها، وتجبر النقص الذي كان خفيا فيه، فلا يكاد يشعر به، إلا أن ذلك في الأقل النادر.

والمراد من هذا أن حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لابد منه لما قدمناه، ووباله عائد على الدول[255].

ولا تحسبنّ الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك، وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغُصّاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله[256].

واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران. كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان

(255) هناك منهجية تحليلية لابن خلدون تعتمد على آليات محددة ففي دراسات التحضر هناك خط من البداوة إلى الحضارة، وفي دراسة أثر الظلم يعتمد منهجية التوازن بين الظلم ووفور العيش والعلاقة العكسية هذه هي منهجية ابن خلدون في التحليلات الاقتصادية بشكل عام، فالظلم، والجباية، وتدخل السلطان كلها وبال على المجتمع.

(256) لله در ابن خلدون ولعالم يضيف – بما يناسب عصرنا- وشراء بعض العقارات أو الأملاك بالقوة ظلم، وسحب الوكالات من أصحابها ظلم، والدخول معهم شراكة بالوكالات ترغيباً أو ترهيباً ظلم واستغلال النفوذ بالتجارة، ووضع النظم التجارية والاقتصادية لصالح فئات معينة أو تجار معينين ظلماً، والتلاعب المقصود بالأسهم ظلم، واحتكار بعض النشاطات ظلم، وتهديد الناس في أرزاقها ظلماً، وسلسلة الظلم التي لا تنتهي لأن كل تجاوز للحق والمعروف ظلم.



تحريمهم مهما. وأدلته من القرآن والسنة كثير، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر.

ولو كان كل واحد قادراً عليه لوُضع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وُضع بإزاء غيره من المفسدات للنوع، التي يقدر كل أحد على اقترافها من الزنا والقتل والسكر، إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من لا يُقدر عليه، لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان[257] . فبولغ في ذمه وتكرير الوعيد فيه، عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه. (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ)[258] .

ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق. وذلك أن الأعمال من قبيل المتمولات كما سنبين في باب الرزق. لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران، فإذاً مساعيهم وأعمالهم كلها متمولات ومكاسب لهم، بل لا مكاسب لهم سواها، فإن الرعية المعتملين في العمارة إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك. فإذا كُلفوا العمل في غير شأنهم واتُخذوا سخرياً في معاشهم بطل كسبهم واغتُصبوا قيمة عملهم ذلك[259] ، وهو متمولهم، فدخل عليهم الضرر، وذهب لهم حظ كبير من معاشهم، بل هو معاشهم بالجملة. وإن تكرر ذلك أفسد آمالهم في العمارة، وقعدوا من السعي فيها جملة، فأدى ذلك إلى انتقاض العمران وتخريبه، والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

(257) تأمل تحديد ابن خلدون للظلم "أن الظلم لا يقدر عليه إلا من لا يُقدر عليه" لأن إنما يقع من أهل القدرة والسلطان، وهذا المفهوم يميز بين اعتداء الناس بعض لبعض وبين الظلم من صاحب سلطة لا يمكن رفعه إلا نادراً وبمشقة.

(258) استطرد ابن خلدون في توضيح أن القادر على الظلم لم يصدر فيه حكم شرعي وأن حد الحرابة ليس له علاقة في هذه الأنواع من الظلم لأنها تقع من أناس مُدافعون وأيديهم غير مبسوطة (انظر المقدمة ص 700).

(259) هذا التحليل لابن خلدون يؤكد على القيمة الكلية للعمل والإنتاج، وأن الاعتداء على الأفراد من خلال سرقة جهدهم أو الإخلال به، هو تدمير لمصادر رزقهم الذي يؤثر بدوره على الاقتصاد الكلي، فابن خلدون بتحليلاته يؤكد أنه أكثر وعياً من مخططي وصانعي السياسات الاقتصادية في كثير من بلداننا في هذا العصر.



وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس ، بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان علـى وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيـع، وربما تُفرض عليهم تلك الأثمان على التراخي والتأجيل[260] ، فيتعللون في تلك الخسارة التي تلحقهم بما تحدثهم المطامـع مـن جبر ذلك بحوالة الأسـواق في تلك البضائع التـي فرضت بالغلاء إلى بيعهـا بأبخـس الأثمـان[261] ، وتعود خسارة ما بـين الصفقتين على رءوس أموالهم. وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين من الآفاق في البضائع، وسائر السوقة وأهل الدكاكين في المآكل والفواكه، وأهل الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين، فتشمل الخسارة سائر الأصناف والطبقات، وتتوالى على الساعات، وتجحف برءوس الأموال، ولا يجدون عنها وليجة إلا القعود عن الأسواق لذهاب رءوس الأموال في جبرها بالأرباح ، ويتثاقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكسد الأسواق ويبطلُ معاش الرعايا، لأن عامته من البيع والشراء. وإذا كانت الأسواق عطَّلا منها بطل معاشهم، وتنقص جبايـة السلطان أو تفسد، لأن معظمها من أواسط الدولة[262] ، وما بعدها إنما هـو من المكوس على البياعات كما قدمناه. ويئول ذلك إلى تلاشي الدولة وفساد

(260) يحدث هذين الأمرين في عصرنا هذا، وهو فرض الشراء بأسعار منخفضة أو فرص البيع بأسعار مرتفعة وهذا الأخير هو الأكثر في عصرنا الحاضر وكم من سلعة احتكرها تاجر أو عدة تجار أو شركة في البورصة وتسبب غلاً في المجتمع لا يمكن إيقافه خاصة إذا كانت السلعة من مستلزمات البناء أو من ضروريات الطعام، وتأمل ارتفاع الحديد والسكر والفاكهة في بعض الدول تجده كذلك.

(261) الشراء بالآجل ثم البيع- سواء كان هذا الشراء ضمن بيع العينة- وهو شراء آجل مع رفع السعر- أو شراء فائدة ربوية، أحد أسباب رفع السعر والتضخم في الأسعار، لأن سعر السلعة أضيف إلى تكاليفها فرق سعر التأجيل، وهناك علاقة طردية بين انتشار السلع بالآجل وزيادة الإقبال عليها والتضخم، فتفهم لماذا ترتفع الأسعار وتقل فاعلية الأموال في يديك.

(262) أواسط الدولة أي أواسط المجتمع فحاشية وأهل السلطان قليلاً ما يُلزمون بالضرائب بما يتناسب مع ثروتهم، والفقراء لا يملكون مالاً أو تجارة يؤخذ منها ضرائب وتبقي أواسط الدولة أو الطبقة الوسطى في المجتمع أو البرجوازية في المفهوم الماركسي هم من يقومون بهذا الدور عند ضعفهم تبدأ المشاكل ويقل دخل الدولة.



عمران المدينة[263] . ويطرق هذا الخلل على التدريج ولا يُشعر به.

هذا ما كان بأمثال هذه الذرائع والأسباب إلى أخذ الأموال. وأما أخذها مجاناً والعدوان على الناس في أموالهم وحُرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم.

فهو يُفضي إلى الخلل والفساد دفعة، وتنتقض الدولة سريعا بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتقاض.

ومن أجل هذه المفاسد حظر الشرع ذلك كله وشرع المكايسة[264] في البيع والشراء، وحظر أكل أموال الناس بالباطل، سداً لأبواب المفاسد المفضية إلى انتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش.

واعلم أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار من المال بما يعرض لهم من الترف في الأحوال، فتكثر نفقاتهم ويعظم الخرج ولا يفي به الدخل على القوانين المعتادة ، فيستحدثون ألقاباً ووجوهاً يوسعون بها الجباية ليفي لهم الدخل بالخرج، ثم لا يزال الترف يزيد ، والخرج بسببه يكثر، والحاجة إلى أموال الناس تشتد، ونطاق الدولة بذلك يزيد، إلى أن تنمحي دائرتها ويذهب رسمها ويغلبها طالبها. والله أعلم.

(263) كما ذكرت في هامش سابق أن الدولة القومية المعاصرة تتعرض إلى مشاكل أخرى من جراء ضعف الدول مثل الفساد والاقتراض المضر بالمجتمع وكل ذلك له أثر مباشر على الاقتصاد.

(264) المقايسة هي المفاضلة والشطارة عند البيع والشراء ويستخدمها الإنسان لتأكيد ملكه للشيء وارادته للبيع والشراء.



44 في الحجاب كيف يقع في الدول وأنه يعظم عند الهرم

اعلم أن الدولة في أول أمرها تكون بعيدة عن منازع الملك كما قدمناه، لأنه لا بد لها من العصبية التي بها يتم أمرها ويحصل استيلاؤها، والبداوة هي شعار العصبية. والدولة إن كان قيامها بالدين فإنه بعيد عن منازع الملك، وإن كان قيامها بعز الغلب فقط فالبداوة التي بها يحصل الغلب بعيدة أيضا عن منازع الملك ومذاهبه، فإذا كانت الدولة في أول أمرها بدوية كان صاحبها على حال الغضاضة والبداوة والقرب من الناس وسهولة الإذن[265] .

فإذا رسخ عزه وصار إلى الانفراد بالمجد، واحتاج إلى الانفراد بنفسه عن الناس للحديث مع أوليائه في خواص شئونه، لما يكثر حينئذ مَن بحاشيته، فيطلب الانفراد عن العامة ما استطاع، ويتخذ الإذن ببابه على من لا يأمنه من أوليائه وأهل دولته، ويتخذ حاجباً عن الناس يقيمه ببابه لهذه الوظيفة.

ثم إذا استفحل الملك وجاءت مذاهبه ومنازعه استحالت خُلُق صاحب الدولة إلى خُلُق المُلك، وهي خُلُق غريبة مخصوصة، يحتاج مباشرها إلى مداراتها ومعاملتها بما يجب لها، وربما جهل تلك الخلق منهم بعض من يباشرهم فوقع فيما لا يرضيهم ، فسخطوه وصاروا إلى حالة الانتقام منه فانفرد بمعرفة هذه الآداب الخواص من أوليائهم وحجبوا غير أولئك الخاصة عن لقائهم في كل وقت، حفاظاً على أنفسهم من معاينة ما يُسخطهم، وعلى الناس من التعرض لعقابهم.

---

(265) الدول ثلاثة في تحليل ابن خلدون، دولة دينية، ودولة بدوية، ودولة تسير في التحضر، الدولة البدوية تسير إلى التحضر، أما الدينية فلم يفَصل بها ابن خلدون، والحقيقة أن هناك أنماط من الدول أخرى مثل الدول التي تحاول الجمع بين الملك والدين، والدول التي لديها تحضر في أوجه وبداوة في أوجه مثل دولة المرابطين وزنتانة وغيرهم، ويمكن بناء متصل لتطور الدول والسلطة من طور إلى طور ضمن تحليلات ابن خلدون.



فصار لهم حجاب آخر أخص من الحجاب الأول، يفضي إليهم منه خواصهم من الأولياء ويحجب دونه من سواهم من العامة، والحجاب الثاني يفضي إلى مجالس الأولياء، ويحجب دونه من سواهم من العامة.

والحجاب الأول يكون في أول الدولة كما ذكرنا، كما حدث لأيام معاوية وعبد الملك وخلفاء بني أمية، وكان القائم على ذلك الحجاب يسمى عندهم الحاجب جرياً على مذهب الاشتقاق الصحيح.

ثم لما جاءت دولة بني العباس وجدت الدولة من الترف والعز ما هو معروف، وكملت خُلُق الملك على ما يجب فيها، فدعا ذلك إلى الحجاب الثاني، وصار اسم الحاجب أخص به، وصار بباب الخلفاء داران للعباسية: دار الخاصة، ودار العامة[266] ، كما هو مسطور في أخبارهم[267] .

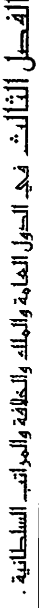
ثم حدث في الدول حجاب ثالث أخص من الأولين، وهو عند محاولة الحجر على صاحب الدولة. وذلك أن أهل الدولة وخواص الملك إذا نصبوا الأبناء من الأعقاب، وحاولوا الاستبداد عليهم، فأول ما يبدأ به ذلك المستبد أن يحجب عنه بطانة أبيه وخواص أوليائه، يوهمه أن في مباشرتهم إياه خرق حجاب الهيبة، وفساد قانون الأدب، ليقطع بذلك لقاء الغير، ويعوده ملابسة أخلاقه هو، حتى لا يتبدل به سواه، إلى أن يستحكم الاستيلاء عليه، فيكون هذا الحجاب من

---

(266) شاع الحجاب الأول في الدولة الأموية والعباسية الأولى والحجاب الثاني في الدولة العباسية الثانية والحجاب الثالث في أوقات ضعف الدول مثل الدولة الأموية في الأندلس في أخرها وأواخر الدولة العباسية "د.وافي بتصرف ص705"

(267) تواصل الحاكم مع العامة مسألة لها طرق وأساليب وما يعرضه ابن خلدون هنا ينطبق على الدولة في عصره وما سبقه خاصة الدول العربية. واليوم أضافت مفاهيم ميكافيلي وهوبز وغيرهم من سياسي الفكر الغربي مفاهيم جديدة لمفهوم السلطة والتعامل مع الشعب سواء بالتمثيل عليهم أو الظهور بمظهر الراعي لشؤونهم حتى يكسب ودهم واحترامهم حتى وإن كان بالدول التي فيها انتخاب مباشر فمعظم الحكام يمارسونه خاصة أمام كمرات التصوير، والحقيقة أن الاختلاط بالعامة وخدمتهم أمران قد يجتمعان أو يفترقان، وهما من أصعب مهام الحاكم.

دواعيه. وهذا الحجاب لا يقع في الغالب إلا أواخر الدولة كما قدمناه في الحجر، ويكون دليلا على هرم الدولة ونفاذ قوتها. وهو مما يخشاه أهل الدول على أنفسهم، لأن القائمين بالدولة يحاولون ذلك بطباعهم عند هرم الدولة وذهاب الاستبداد من أعقاب ملوكهم، لما رُكِّب في النفوس من محبة الاستبداد بالملك وخصوصاً مع الترشيح لذلك وحصول دواعيه ومباديه.









45 في انقسام الدولة الواحدة بدولتين

اعلـم أن أول مـا يقـع من آثـار الهرم في الدولـة انقسامها، وذلـك أن الملك عندمـا يستفحـل ويبلغ من أحوال الـترف والنعيم إلى غايتهـا، ويستبد صاحب الدولـة بالمجد وينفرد به، يأنف حينئذ عن المشاركـة، ويصير إلى قطع أسبابها مـا استطاع، بإهلاك من استراب به من ذوي قرابته المرشحين لمنصبه. فربما ارتاب المساهمون له في ذلك بأنفسهم، ونزعوا إلى القاصية، و(واجتمع) إليهم من يلحق بهم (في) مثل حالهم من الاغترار والاسترابة، ويكون نطاق الدولة قد أخذ في التضايـق ورجع عن القاصية، فيستبد ذلك النازع من القرابة فيها. ولا يزال أمره يعظم بتراجع نطاق الدولة، حتى يقاسم الدولة أو يكاد.

وانظـر ذلك في الدولـة الإسلامية العربية حـين كان أمرها حريزاً مجتمعاً، ونطاقهـا ممتـداً في الاتساع، وعصبية بني عبد منـاف واحـدة غالبة على سائر مضـر، فلم ينبض عرق من الخلاف سائر أيامها، إلا ما كان من بدعة الخوارج المستميتـين في شـأن بدعتهم[268]، لم يكن ذلك لنزعة ملك ولا رياسة، ولم يتم أمرهم لمزاحمتهم العصبية القوية.

ثـم لمـا خرج الأمـر من بني أمية واستقـل بنو العباس بالأمـر، وكانت الدولة العربيـة قد بلغت الغاية من الغلب والـترف، وآذنت بالتقلص عن القاصية، نزع عبد الرحمن الداخـل إلى الأندلس، قاصية دولة الإسلام، فاستحدث بها ملكا، واقتطعهـا عن دولتهم، وصير الدولـة دولتين، ثم نزع إدريس إلى المغرب، وخرج بـه وقام بأمـره، وأمَّر ابنه من بعده البرابرة من أوربـة ومغيلة وزنانة، واستولى

(268) الخوارج أحد التيارات السياسية التي ظهرت في صدر الإسلام وكانت معاركهم مع الأمويين دامية ومستمرة، وكونوا اتجاهاً سياسياً ثورياً يدافع عن مبدئي الحرية والمشاركة السياسية وهذا معارض لاتجاه دولة بني أمية التي تعتمد على نوع من الجبرية في السلطة، وكان عليهم ملاحظات في الإعتقاد، واستجابة الدعاء.

علـى ناحية المغربين، ثم ازدادت الدولة تقلصـا فاضطرب الأغالبة في الامتناع عليهـم، ثم خرج الشيعة وقام بأمرهـم كتامة وصنهاجة، واستولوا على إفريقية والمغـرب، ثم مصر والشـام والحجاز، وغلبـوا على الأدارسـة ، وقسموا الدولة دولتـين أخريـين، وصـارت الدولة العربية ثـلاث دول: دول بنـي العباس بمركز العـرب، وأصلهم ومادتهم الإسلام، ودولـة بني أمية المجددين بالأندلس ملكهم القـديم وخلافتهم بالمشرق، ودول العُبيديين بإفريقية ومصر والشام والحجاز. ولم تزل هذه الدولة[269] إلى أن كان انقراضها متقاربا أو جميعا[270] .

وكذلـك انقسمت دولة بني العباس بدول أخرى، وكان بالقاصية بنو سامان فيما وراء النهر وخراسان، والعلوية في الديلم وطبرستان ، ثم جاء السلجوقية فملكوا جميعا ذلك. ثم انقسمت دولتهم أيضا بعد الاستفحال كما معروف في أخبارهم.

وقد ينتهي الانقسام إلى أكثر من دولتين وثلاثة كما وقع من ملوك الطوائف في الأندلس، وفي غير أعياص الملك من قومه. وهكذا شأن كل دولة لا بد وأن يعرض فيها عوارض الهرم بالنزف والدعة، وتقلص ظل الغلـب، فيقتسم أعياصها أو مـن يغلب من رجال دولتها الأمر[271] ، وتتعـدد فيها الدول. والله وارث الأرض ومن عليها.

(269) في جميع النسخ الدولة والصواب الدول لأن الكلام منصب على الدول الثلاث لا على دولة الفاطميين وحدها (د.وافي 707)

(270) ذهبت هذه الدول ما بين القرنين الخامس والسابع الهجريين وهذا الفرق قصير في عمر الأمم.

(271) العيص جمع عيصان وأعياص (من القاموس) ويقصد به رجاء انتقال الملك إليه من أصوله أي من أبنائه وأجداده.





46 في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع

قد قدَّمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحدا، وبينَّا أنها تحدث للدولة بالطبع، وأنها كلها أمور طبيعية لها[272]. وإذا كان الهرم طبيعيا في الدولة كان حدوثه بمثابة الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل. وقد يتنبه كثير من أهل الدول ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة، وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير مَنْ قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المانعة له من تلافيها. والعوائد منزلة طبيعية أخرى، فإن من أدرك مثلا أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزي والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه[273]، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة، وخشي عليه عائدة

(272) يمكن استكشاف أحد أنماط التحليل النظرية لدى ابن خلدون من خلال تحديد نمط من تطور الدولة من البداوة والبساطة إلى التعقيد والتحضر ثم الانفراد بالملك ثم بداية الاضمحلال وأسبابه. ويلاحظ أن تنظير ابن خلدون يعتمد على أركان واضحة أهمها الجبرية في التطور، وأن التطور يأخذ المراحل المتتالية ويبقى التساؤل إلى أي مدى يمكن أن ينطبق رأي ابن خلدون على مجتمعاتنا المعاصرة؟ وإلى أي مدى نقبل بنظرية الهرم الجبرية في ظل التدافع الديمقراطي في التعاقب على السلطة؟ وهل يمكن تفسير سقوط أو ضعف دول كانت سائدة قبل نحو قرن من خلال الهرم الذي دخل عليها ؟ وما هي آثار العوامل الأخرى في ذلك؟

(273) العوائد هي العادات المستحكمة في المجتمع والتي تجعل سلوك الأفراد نمطياً ومشابه لأترابه وأقرانه وبني جيله ومن هم قريبين منه بالمكانة الاجتماعية أو الأسرية، وهنا نرى ابن خلدون يعرض مفهوماً اجتماعياً ويؤكده بالأمثلة وبأهل السلطة وينطبق ذلك على خروج الشخص عن أحوال مجتمعه، وهذا التحليل قريب من تحليل دوركايم للظاهرة الاجتماعية التي يرى أن أحد خصائصها الجبرية، ويثار تساؤل: هل استفادة دوركايم من المقدمة في هذا الموضوع حيث كانت أجزاء مهمة من المقدمة متاحة باللغة الفرنسية منذ عام 1858 أي قبل كتابة دوركايم نظريته بعقود.



ذلـك وعاقبته في سلطانـه. وانظر شـأن الأنبياء في إنكار العوائـد ومخالفتها، لـولا التأييـد الإلهي والنصر السمـاوي، وربما تكون العصبيـة قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس. فإذا أزيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية تجاسـرت الرعايا على الدولـة بذهاب أوهام الأبهة[274]، فتتـذرع الدولة بتلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضي الأمر.

وربمـا يحـدث عنـد آخر الدولة قـوة توهم أن الهرم قد ارتفـع عنها ويومض ذُبالها[275] إيماضـة الخمـود، كمـا يقـع في الذبـال المشتعل فإنه عنـد مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال، وهي انطفاء. فاعتبر ذلك، ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطراد وجوده على ما قدر فيه. و(لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ).

(274) الابهية: هيبة مصطنعة يقبلها الناس لما يملكه السلطان من مقومات الدفاع عنها لكن تغير الأحوال أو قله موارد الدولة أو تزايد مشاكلها الداخلية أو الخارجية يجعل الناس يزيحون تلك الابهية ويبحثون عن مطالبهم التي تسرع في ذهاب الدولة او تشرذمها.

(275) يومض ذبالها: الشمعة قبل أن تنطفئ تومض بشكل واضح وهذه تشعر الذي أمامها بأنها تعافت صحتها، وهذه قريبة من صحوة الموت حيث أن معظم المرضى قبل الوفاة تتحسن أحوالهم فجأة حتى يظن القريب منهم بزوال المرض، لكنهم يفاجئون بانتكاسة تعقبها وفاة.



47 في كيفية طروق الخلل للدولة

اعلم أن مبني الملك على أساسين لا بد منهما. فالأول: الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال. والخلل إذا طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين. فلنذكر أولا طروق الخلل في الشوكة والعصبية، ثم نرجع إلى طروقه في المال والجباية.

واعلم أن تمهيد الدولة وتأسيسها كما قلناه إنما يكون بالعصبية، وإنه لا بد من عصبية كبرى جامعة للعصائب مستتبعة لها، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيرة وقبيلة . فإذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الترف وجدع أنوف أهل العصبية[276] ، كان أول ما يجدع أنوف عشيرته وذوي قرباه المقاسمين له في اسم الملك، فيستبد في جدع أنوفهم بما بلغ من سواهم، ويأخذهم الترف أيضا أكثر من سواهم لمكانهم من الملك والعز والغلب، فيحيط بهم هادمان وهما الترف والقهر. ثم يصير القهر آخرا إلى القتل لما يحصل من مرض قلوبهم عند رسوخ الملك لصاحب الأمر، فيقلب غيرته منهم إلى الخوف على ملكه، فيأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة والترف الذي تعودوا الكثير منه، فيهلكون ويقلون وتفسد عصبية صاحب الدولة منهم، وهي العصبية الكبرى التي كانت تجمع بها العصائب وتستتبعها، فتنحل عروتها، وتضعف شكيمتها، ويستبدل عنها بالبطانة من موالي النعمة وصنائع الإحسان، ويتخذ منهم

(276) العصائب القريبة من صاحب الملك يبدأ بهم قبل غيرهم لأنهم أقرب الناس إليه وأعرفهم بأحواله وأكثرهم حسداً له لتشابه أحوالهم قبل استئثاره بالملك، كما أن كسر أنوفهم يعطي درساً للأبعدين بالانضباط والطاعة. ومع ذلك غالباً ما يشبعهم بالمال حتى يصرفهم عن الملك ويبقيهم بحاجه له. وهذا الانفراد يسبب مشاكل عصبية لا يمكن رفعها قد تكون أحد أسباب السقوط لاحقاً.

عصبيــة، إلا أنها ليست مثل تلك الشدة الشكيمــة لفقدان الرحم[277]، لما جعل الله في ذلك.

فينفــرد صاحــب الدولــة عن العشير والأنصــار الطبيعية، ويحــس بذلك أهل العصائــب الأخرى، فيتجاســرون عليه وعلى بطانته تجاســرا طبيعيا، فيهلكهم صاحب الدولة، ويتبعهم بالقتل واحدا بعد واحد. ويقلد الآخر من أهل الدولة في ذلــك الأول، مــع ما يكون قد نزل بهم من مهلكة الــترف الذي قدمناه. فيستولي عليهــم الهلاك بالترف والقتل، حتى يخرجــوا عن صبغة تلك العصبية، وينسوا نعرتهــا وسورتها ويصيروا أجــراء على الحماية، ويقلون لذلــك، فتقل الحامية التي تنزل بالأطراف والثغور. فيتجاسر الرعايا على نقض الدعوة في الأطراف، ويبادر الخوارج على الدولة من الأعياص وغيرهم إلى تلك الأطراف، لما يرجون حينئــذ من حصــول غرضهم بمبايعــة أهل القاصيــة لهم، وأمنهــم من وصول الحامية إليهم، ولا يزال ذلك يتدرج ونطاق الدولة يتضايق حتى تصير الخوارج في أقــرب الأماكــن إلى مركــز الدولــة[278]، وربمــا انقسمت الدولــة عند ذلك بدولتــين أو ثلاثة علــى قدر قوتها في الأصل كما قلناه ، ويقــوم بأمرها غير أهل عصبيتها، ولكن إذعاناً لأهل عصبيتها ولغلبهم المعهود[279].

فــإذا خــرج الدعاة آخرا فيتغلبــون على الأطراف والقاصيــة، وتحصل لهم هنــاك دعوة وملك تنقسم به الدولة وربما يزيد ذلــك متى زادت الدولة نقصا، إلى أن ينتهــي إلى المركــز ، وتضعــف البطانــة بعد ذلك بما أخــذ منها الترف، فتهلك وتضمحل وتضعف الدولة المنقسمة كلها.

(277) العصبية بدون نسب هي عصبية مصطنعة ترتبط بالمصلحة ومنها عصبية الموالي والخدم وبعض الأحلاف، وسرعان ما تنفرط هذه العصبية إذا قل العطاء لهم أو ما يخصهم من مال أو كان الأعداء أقوياء، كل ذلك يؤدي إلى ابتعادهم عن صاحبهم لذا ذكر ابن خلدون لهؤلاء بأنهم عصبة، مفهوم مجازي قياساً بالتحليل السابق للعصبية.

(278) يقصد بالخوارج هنا الخارجين على الدولة وليست فرقة الخوارج المعروفة.

(279) يستعرض ابن خلدون نموذج الدولة الأموية وكيف كانت عصبيتها قوية ولكنها مسموعة ثم كيف تغيرت الأحوال واضمحلت عصبية العرب بعد ذلك (انظر المقدمة ص710).



وربما طال أمدها بعد ذلك فتستغنى عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهـل إيالتها، وهي صبغة الانقياد والتسليـم منذ السنين الطويلة التي لا يعقـل أحد مـن الأجيال مبدأهـا ولا أوليتها فلا يعقلـون إلا التسليم لصاحب الدولـة، فيستغنى بذلك عن قوة العصائب، ويكفـي صاحبها، بما حصل لها في تمهيـد أمرهـا، الأجراء على الحامية من جندي ومرتـزق، ويعضد ذلك ما وقع في النفوسـ عامـة من التسليم، فلا يكاد أحد أن يتصـور عصياناً أو خروجاً إلا والجمهـور منكرون عليه مخالفـون له، فلا يقدر على التصـدي لذلك ولو جهد جهده.

وربمـا كانـت الدولة في هـذا الحال أسلم مـن الخوارج والمناعـة لاستحكام صبغـة التسليم والانقياد[280] لهم. فلا تكاد النفوس تحدث سرها بمخالفة، ولا يختلـج في ضميرهـا انحراف عن الطاعـة، فيكون أسلم من الهـرج والانتقاض الذي يحدث من العصائب والعشائر. ثم لا يزال أمر الدولة كذلك وهي تتلاشى في ذاتهـا، شـأن الجرارة الغريزيـة في البدن العادم للغـذاء، إلى أن تنتهي إلى وقتهـا المقـدور. و (لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ) ولكل دولة أمـد. (وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) وهو الواحد القهار[281].

(280) بدراسة التاريخ الإسلامي يتضح أن جميع الدول كان هناك من ينازعها على السلطة باستثناء حالتين هما: الدولة العباسية بعد عصرها الأول أي من بعد عصر المعتصم عام 250هـ تقريباً بعدها حيث تم التسليم للخليفة بالسلطة الدينية وتم تقاسم السلطة السياسية معه من خلال الأمراء الأتراك الذين تعاقب نفوذهم على الدولة ومن بعدهم دول الترك التي ظهرت تحت جناح الخلافة العباسية، وسر بقاء السلطة اعتقادها ولاء القادة بقداسة منصب الخلافة وأنه لابد أن يكون من قريش لذا كانوا في أحيان عديدة يعزلون خليفة ويولون من نفس البيت، ولم تسقط الخلافة إلا بهجوم هولاكو على بغداد عام 656هـ لذا كان سر البقاء الاعتقاد بقدسية هذا المنصب وأنه خاص بقريش، اكتفاء القادة الأتراك بالسلطة والتسلط في ظل بقاء الخليفة، ويؤكد ذلك الثورات التي حدثت في أول دولة بني العباس قادها أناس من قريش أمثال ثورة عبد الرحمن الداخل في الأندلس وثورة الادارسة في المغرب، وثورة ذو النفس الذكية وغيرها، فكون الداخل وادريس يرجعون للنسب القرشي التف الناس حولهما ونجحت الثورات، أما الحالة الثانية التي سلم لها الناس فهي دولة الأمويين في الأندلس، واستمرت ثلاثة قرون حتى حاول الأحمق ابن الحاجب المنصور وراثة السلطة فانفرط أمر الخلافة وظهرت دول الطوائف.

(281) هذه النتيجة التي يصل إليها ابن خلدون هي نوع من الإيمان بالجبرية، أي أن الأمور تحدث وليس للإنسان اختيار

وأمـا الخلـل الذي يتطرق من جهة المال، فاعلم أن الدولة في أولها تكون كما مـر، فيكـون خُلُق الرفق بالرعايـا والقصد في النفقات، والتعفـف عن الأموال، فتتجافـى عن الإمعان في الجباية، والتحذلـق والكيس في جمع الأموال وحسبان العمـال، ولا داعيـة حينئذ إلى الإسراف في النفقة، فـلا تحتاج الدولة إلى كثرة المـال. ثم يحصل الاستيلاء ويعظـم، ويستفحل الملك، فيدعو إلى الترف، ويكثر الإنفـاق بسببه، فتعظـم نفقات السلطـان وأهل الدولة على العمـوم، بل يتعدى ذلـك إلى أهـل المصـر، ويدعـو ذلـك إلى الزيـادة في أعطيات الجنـد وأرزاق أهـل الدولـة، ثم يعظم الـترف فيكثر الإسـراف في النفقـات، وينتشر ذلك في الرعيـة، لأن النـاس على دين ملوكهـا وعوائدها، ويحتاج السلطـان إلى ضرب المكوس على أثمان البياعات في الأسواق لإدرار الجباية لما يراه من ترف المدينة الشاهد عليهـم بالرفه، ولما يحتاج هو إليه من نفقات سلطانه وأرزاق جنده، ثم تزيـد عوائـد الترف فلا تفي بهـا المكوس[282]، وتكون الدولـة قد استفحلت في الاستطالـة والقهر لمن تحت يدها مـن الرعايا، فتمتد أيديهم إلى جمع المال من أموال الرعايا من مكس أو تجارة أو نقد في بعض الأحوال، بشبهة أو بغير شبهة، ويكون الجند في ذلك الطور قد تجاسر على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم في العصبيـة فتتوقـع ذلك منهم، وتداوى بسكينة العطايـا وكثرة الإنفاق فيهم،

فيها، ويرجع وجود هذا الرأي باعتباره أحد المذاهب الإسلامية القديمة في الجبر والاختيار، ويرتبط بعقيدة الإيمان في القضاء والقدر، والحقيقة أن الإنسان مخير في أمور، كما أن هناك قضاء يجري بدون إرادته، وهاتين الدائرتين اللتين داخل بعض الصغرى اختياره والثانية التي تجري بدون اختياره ولكن الخلاف بسعة كل دائرة وأثرها. وتحليلات ابن خلدون لقيام الدول وسقوطها تعتمد على درجة عالية من الجبرية سواء في ظهور الدعوات المعتمدة على العصبية أو نجاحها أو تطورها أو سقوط الدول، إنها منهجية تحليلية ربما استوعبت المشاهدات التي درسها أو شاهدها ابن خلدون وتحتاج إلى دراسة أخرى عميقة لمعرفة مناسبتها إلى مجتمعاتنا المعاصرة، وهل نحتاج إلى مناهج وتحليلات جديدة لعصرنا؟

(282) بالتحليل العميق لأراء ابن خلدون نرى أنه يرى التوازن بين مناسبة دخل الدولة واستمرارها وإذا قل الدخل عن التزامات الدولة من مصاريف جند وإتباع تبدأ تضعف الدول ثم تتعرض للانهيار ومع الضعف تظهر أنماط الضعف الاقتصادي والفساد الاجتماعي، لذا تتوافر الأسباب الثلاثة الرئيسية لسقوط الدول عند ابن خلدون من قلة الموارد، وضعف العصبية وظهور الفساد، وهذا التحليل يتناسب في أوجه مع مجتمعاتنا المعاصرة في الدول ذات النظم الوراثية أو التسلطية، إلا أن بعض الدول يساهم التغيير عن طريق الانتخاب فيها إلى التغيير الجزئي بدل الانهيار.



ولا تجد عن ذلك وليجة، ويكون جباة الأموال في الدولة قد عظمت ثروتهم في هذا بكثرة الجباية وكونها بأيديهم وبما اتسع لذلك من جاههم، فيُتوجه إليهم باحتجان الأموال من الجباية، وتفشو السعاية فيهم بعضهم من بعض للمنافسة والحقد، فتعمهم النكبات والمصادرات واحداً واحداً إلى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم، ويُفقد ما كان للدولة من الأبهة والجمال بهم، وإذا اصطُلمت نعمتهم تجاوزتهم الدولة إلى أهل الثروة من الرعايا سواهم[283].

ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة وضعفت عن الاستطالة والقهر، فتنصرف سياسة صاحب الدولة حينئذ إلى مداراة الأمور ببذل المال، ويراه أرفع من السيف لقلة غنائه، فتعظم حاجته إلى الأموال، زيادة على النفقات وأرزاق الجند، ولا يغني فيما يريد. ويعظم الهرم بالدولة ويتجاسر عليها أهل النواحي، والدولة تنحل عراها في كل طور من هذه، إلى أن تُفضي إلى الهلاك وتتعرض لاستيلاء الطُلاَّب.

فإن قصدها طالب انتزعها من أيدي القائمين بها، وإلا بقيت وهي تتلاشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فني زيته وطفئ. والله مالك الأمور، ومدبر الأكوان، لا إله إلا هو.

(283) يحاول ابن خلدون بأسلوب سريع وبطريقته تحليل تتابع الأمور في عرض الفساد المالي والإداري وعلاقته بانهيار الدولة، وما ذكره هو نموذج شائع لمجتمع فيه الفساد والتنافس وفرض النفوذ ويمكن عرض وتحليل نماذج عديدة ربما لا تؤدي جميعها لنفس النتيجة إلا أنها تحيل الدولة إلى قرية خربه تجمع بين الفساد وعدم الثقة في الواقع.



48 في اتساع نطاق الدولة أولاً إلى نهايته ثم تضايقه طوراً بعد طور إلى فناء الدولة واضمحلالها

قد كان تقدم لنا في فصل الخلافة والملك، وهو الثالث من هذه المقدمة ، أن كل دولة لها حصة من الممالك والعمالات لا تزيد عليها . واعتبر ذلك بتوزيع عصابة الدولة على حمايــة أقطارها وجهاتها. فحيث نفذ عددهم فالطرف الذي انتهي عنــده هو الثغــر، ويحيط بالدولة من سائر جهاتها كالنطــاق. وقد تكون النهاية هــي نطاق الدولة الأولى، وقــد يكون أوسع منه إذا كان عــدد العصابة أوفر من الدولــة قبلها. وهكذا كله عندما تكون الدولة في شعــار البداوة وخشونة البأس، فــإذا استفحل العز والغلب وتوفرت النعــم والأرزاق بدور الجبايات، وزخر بحر الترف والحضارة، ونشأت الأجيال على اعتياد ذلك.

لطفــت أخــلاق الحامية ورقت حواشيهم، وعاد مــن ذلك إلى نفوسهم هيئات الجــبن والكسل بما يعانونه مــن خنث[284] الحضارة المؤدي علــى الانسلاخ من شعار البأس والرجولية بمفارقة البداوة وخشونتها وبأخذهم العز بالتطاول إلى الرياســة والتنازع عليها. فيفضي إلى قتــل بعضهم بعضهم، ويكبحهم السلطان عن ذلك بما يؤدي إلى قتل أكابرهم وإهلاك رؤسائهم، فتفقد الأمراء والكبراء، ويكــثر التابــع والمرؤوس فيفــل ذلك من حد الدولــة، ويكسر مــن شوكتها، ويقع الخلــل الأول في الدولــة، وهو الذي من جهة الجند والحاميــة كما تقدم ويساوق ذلــك الســرف في النفقات بما يعتريهــم من أبهة العز، وتجــاوز الحدود بالبذخ بالمناغــاة في المطاعم والملابس، وتشييــد القصور واستجــادة السلاح وارتباط الخيول، فيقصر دخل الدولة حينئذ عن خرجها، ويطرق الخلل الثاني في الدولة وهــو الذي من جهة المال والجباية. ويحصل العجــز والانتقاض بوجود الخللين.

(284) خنث خنثاً: على وزن تعب إذا كان فيه لين وتكسر (المصباح) نقلاً عن د.وافي ص 714.





وربمـا تنافـس رؤساؤهم ، فتنازعـوا وعجزوا عن مغالبـة المجاورين والمنازعين ومدافعتهـم. وربمـا اعتز أهل الثغـور والأطراف بما يحسون مـن ضعف الدولة وراءهـم، فيصـيرون إلى الاستقـلال والاستبداد بما في أيديهم مـن العِمالات، ويعجـز صاحب الدولة عن حملهـم على الجادّة، فيضيق نطاق الدولة عما كانت انتهـت إليـه في أولهـا، وترجع العنايـة في تدبيرها بنطاق دونـه، إلى أن يحدث في النطـاق الثاني ما حدث في الأول بعينه مـن العجز والكسل في العصابة وقلة الأمـوال والجباية ، فيذهب القائم بالدولـة إلى تغيير القوانين التي كانت عليها سياسة الدول من قبل الجند والمال والولايات ليجرى حالها على استقامة بتكافؤ الدخل والخرج والحامية والعِمالات وتوزيع الجباية على الأرزاق ، ومقايسة ذلك بأول الدولة في سائر الأحوال والمفاسد مع ذلك متوقعة من كل جهة، فيحدث في هـذا الطور مـن بعد ما حدث في الأول من قبل. ويعتبر صاحب الدولة ما اعتبره الأول، ويقايس بالوزان[285] الأول أحوالها الثانية، يروم دفع مفاسد الخلل الذي يتجـدد في كل طـور، ويأخذ من كل طرف، حتى يضيـق نطاقها الآخر إلى نطاق دونـه كذلك، ويقـع فيه ما وقع في الأول، فكل واحد من هـؤلاء المغيّرين للقوانين قبلهـم كأنهم منشئون دولة أخرى[286]، ومجـددون ملكاً، حتى تنقرض الدولة، وتتطـاول الأمم حولها إلى التغلب عليهـا وإنشاء دولة أخرى لهم، فيقع من ذلك ما قدر الله وقوعه.

واعتبر ذلك في الدولة الإسلامية كيف اتسع نطاقها بالفتوحات والتغلب على

---

(285) وازنه موازنة ووزناً عادله وقابله وحاذاه (القاموس) نقلاً عن د.وافي ص 715.

(286) تعتمد منهجية ابن خلدون على تحليل سقوط الدول على اضطراب الدخل، وزيادة الضرائب وانتشار التحضر والتنعم لدى الأفراد، وكثرة الخلافات والصراعات، وإن محاولات الرفع لا تستطيع أن تعالج المشاكل والحقيقة أن تحليل ابن خلدون منهجي للدول، ولكنه يعتبر الحاكم عنصر ثابت رغم عرضه لقصص في ذلك. مع أن التاريخ أثبت أن هناك حكاماً جددو الملك عصوراً عديدة رغم أنهم استلموا الحكم ودولتهم ضعيفة مثل عبد الرحمن الناصر بالأندلس وعبد الملك بن مروان، و المأمون في دولة بني العباس.



الأمم، ثـم تزايد الحامية وتكاثر عددهم بما تخولوه من النعم والأرزاق، إلى أن انقرضـ أمر بنـي أمية وغلب بنو العباس. ثم تزايد الـترف، ونشأت الحضارة، وطـرق الخلـل، فضاق النطـاق مـن الأندلس والمغـرب بحدوث الدولـة الأموية والمروانيـة والعلوية، واقتطعوا ذينك الثغرين عـن نطاقها، إلى أن وقع الخلاف بـين بني الرشيـد، وظهر دعاة العلوية في كل جانب، وتمهـدت لهم دول، ثم قتل المتوكل، واستبد الأمراء على الخلفاء وحجروهم، واستقل الولاة بالعمالات[287] في الأطراف، وانقطع الخـراج منها، وتزايد الترف. وجاء المعتضد فغير قوانين الدولـة إلى قانون آخر من السياسة أقطع فيه ولاة الأطراف ما غلبوا عليه، مثل بنـي سامان وراء النهـر، وبنى طاهر العـراق وخراسان، وبنـى الصفار السند وفارس، وبنى طولون مصر، وبنى الأغلب إفريقية[288] إلى أن افتقر أمر العرب وغلـب العجم[289]. وهكذا يتضايق نطاق كل دولـة على نسبة نطاقها الأول. ولا يـزال طورا بعد طـور إلى أن تنقرض الدولة، واعتبر ذلك في كل دولة عظمت أو صغرت فهكذا سنة الله في الدول، إلى أن يأتي ما قدر الله من الفناء على خلقه. و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

(287) أي الأعمال من الأقاليم التي بالأطراف.

(288) متابعة للهامش السابق حول أثر الحكام من تعاقبهم وما تم ذكره من تصرفات المعتضد التي هدفت إلى كسب الولاء وتهدئة مطامع الحكام إلا أن ذلك أدى إلى تجزئي الدولة إلى دويلات، أنظر الحكام الذين قبله كيف جمعوا الملك وحافظوا عليه.

(289) لماذا ذهب ملك العرب، تجمعت عدة عوامل لذلك من بينها قلة عددهم قياساً بغيرهم من الشعوب وميلهم إلى الترف والحضارة، واستغناء الحكام عنهم خوفاً منهم أو لصعوبة قيادتهم واستبدالهم بالترك والفرس في دولة بني العباس، كل ذلك أدى إلى هذه المشاكل، ومن فقد عصبة الملك ضعف أو تلاشى.

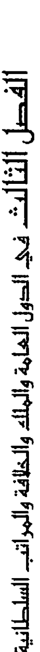




49 في حدوث الدولة وتجددها كيف يقع

اعلم أن نشأة الدولة وبدايتها إذا أخذت الدولة المستقرة في الهرم والانتقاص يكون على نوعين: إما بأن يستبد ولاة الأعمال في الدولة بالقاصية عندما يتقلص ظلها عنهم، فتكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه وما يستقر في نصابه، يرثـه عنه أبناؤه أو مواليه، ويستفحـل لهم الملك بالتدريج، وربما يزدحمون على ذلـك الملك ويتقارعون عليه، ويتنازعـون في الاستئثار به، ويغلب منهم من يكون له فضل قوة على صاحبه ، وينتزع ما في يده. كما وقع في دولة بني العباس حين أخـذت دولتهـم في الهرم، وتقلص ظلهـا عن القاصية، واستبـد بنو سامان بما وراء النهر، وبنو حمدان بالموصل والشام، وبنو طولون بمصر، وكما وقع بالدولة الأمويـة بالأندلس، وافـترق ملكها في الطوائف الذين كانـوا ولاتها في الأعمال، وانقسمـت دولا وملوكا أورثوها من بعدهم مـن قرابتهم أو مواليهم. وهذا النوع لا يكـون بينهم وبـين الدولة المستقرة حرب، لأنهم مستقـرون في رياساتهم، ولا يطمعـون في الاستيلاء على الدولة المستقرة بحـرب، وإنما الدولة أدركها الهرم وتقلص ظلها عن القاصية، وعجزت عن الوصول إليها[290].

والنـوع الثاني بأن يخرج عـن الدولة خارج ممن يجاورها من الأمم والقبائل إمـا بدعوة يحمل الناس عليها كما أشرنـا إليه، أو يكون صاحب شوكة وعصبية كبيراً في قومه قد استفحل أمره فيسمو بهم إلى الملك، وقد حدثوا به أنفسهم بما حصـل لهم من الاعتزاز علـى الدولة المستقرة ، وما نزل بها من الهرم . فيتعين له ولقومـه والاستيلاء عليها، ويمارسونها بالمطالبـة إلى أن يظفروا بها ويرثون أمرها كما يتبين. والله سبحانه وتعالى أعلم.



(290) وفق الدول المعاصرة التي لها حدود معينة وموثقة دولياً تقل الانفصالات من القاصية والأطراف إلا إذا كانت تلك الجهات لها صفة مستقلة وكانت يوما ما مستقلة. وترى أن الحكم عليها على سبيل التسلط فتطلب الانفكاك مثل تقسيم الاتحاد السوفيتي السابق إلى خمسة عشر دولة، مع العلم أن لتلك الدول نوعاً من الاستقلال العرقي والديني ساهم بالتقسيم، وكذلك الاتحاد اليوغسلافي انقسم إلى ستة دول وأما إذا كانت الدول صغيرة أو البلد يملك ترابطا بين سكانه وشعوبه فغالباً ما تحدث ثورة في نواحيه تمتد إلى وسطه وقد تدعمه قوى خارجية لوجود مصلحة في ذلك.



50 في أن الدولة المستجدة إنما تستولي على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة(291)

قد ذكرنا أن الدول الحادثة المتجددة نوعان. نوع من ولاية الأطراف إذا تقلص ظل الدولة عنهم وانحسر تيارها، وهؤلاء لا يقع منهم مطالبة للدولة في الأكثر كما قدمناه، لأن قُصاراهم القُنوع بما في أيديهم وهو نهاية قوتهم، والنوع الثاني نوع الدعاة والخوارج على الدولة وهؤلاء لا بد لهم من المطالبة ، لأن قوتهم وافية فيها بها، فإن ذلك إنما يكون في نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز ما هو كفاء(292) ذلك وواف به. فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتكرر وتتصل إلى أن يقع لهم الاستيلاء والظفر بالمطلوب. ولا يحصل لهم في الغالب ظفر بالمناجزة ، والسبب في ذلك أن الظفر في الحروب إنما يقع كما قدمناه بأمور نفسانية وهمية، وإن كان العدد والسلاح وصدق القتال كفيلا به، لكنه قاصر مع تلك الأمور الوهمية كما مر. ولذلك كان الخداع من أنفع ما يستعمل في الحرب وأكثر ما يقع الظفر به، وفي الحديث: « الحرب خدعة».

والدولة المستقرة قد صيَّرت العوائد المألوفة طاعتها ضرورية واجبة كما تقدم في غير موضع. فتكثر بذلك العوائق لصاحب الدولة المستجدة، ويكسر من هم أتباعه وأهل شوكته. وإن كان الأقربون من بطانته على بصيرة في طاعته وموازرته، إلا أن الآخرين أكثر، وقد داخلهم الفشل بتلك العقائد في التسليم للدولة المستقرة، فيحصل بعض الفتور منهم ولا يكاد صاحب الدولة المستجدة يقاوم صاحب الدولة المستقرة . فيرجع إلى الصبر والمطاولة، حتى يتضح هرم الدولة المستقرة، فتضمحل عقائد التسليم لها من قومه، وتنبعث منهم الهمم لصدق المطالبة معه، فيقع الظفر والاستيلاء .

(291) المناجزة الحرب المفتوحة، والمطاولة شبيهة بحرب الاستنزاف والاستفادة من الأحداث لأخذ مناطق من الدول شيئاً فشيئاً

(292) الكفاءة بمعنى الكفء والكفو أي الكافي وهو استخدام نادر (أنظر د.وافي ص 718).



وأيضـا فالدولة المستقرة كثيرة الرزق بما استحكم لهم من الملك، وتوسع من النعيـم واللـذات، واختُصوا بـه دون غيرهم من أموال الجبايـة، فيكثر عندهم ارتباط الخيول واستجادة الأسلحة ، وتعظم فيهم الأبَّهة الملكية، ويفيض العطاء بينهم من ملوكهم اختياراً واضطراراً، فيُرهبون بذلك كله عدوهم.

وأهل الدولة المستجدة بمعزل عن ذلك، لما هم فيه من البداوة وأحوال الفقر والخصاصة (التـي يُفقد معها الاستعداد من ذلك) فيسبـق إلى قلوبهم أوهام الرعـب بما يبلغهم من أحوال الدولة المستقرة (وكثرة استعدادها) ، ويحجمون عـن قتالهم مـن أجل ذلك فيصـير أمرهـم إلى المطاولة حتى تأخـذ المستقرة مأخذهـا من الهرم، ويستحكم الخلل فيها في العصبية والجباية، فينتهز حينئذ صاحب الدولة المستجدة فرصته في الاستيلاء عليها بعد حين منذ المطالبة. سنة الله في عباده.

وأيضـا فأهـل الدولـة المستجـدة كلهـم مباينون للدولـة المستقـرة بأنسابهم وعوائدهـم وفي سائـر مناحيهم، ثم هـم مفاخرون لهم ومنابـذون بما وقع من هـذه المطالبة وبطمعهم في الاستيـلاء عليها، فتتمكن المباعـدة بين أهل الدولة سـرا وجهرا، ولا يصل إلى أهل الدولة المستجـدة خبر عن أهل الدولة المستقرة يصيبـون منه غرة باطنا وظاهرا، لانقطاع المداخلة بين الدولتين، فيقيمون على المطالبـة وهـم في إحجام ، وينكلون عـن المناجزة حتى يـأذن الله بزوال الدولة المستقـرة، وفنـاء عمرها، ووفور الخلـل في جميع جهاتها، ويتضـح لأهل الدولة المستجـدة مع الأيـام ما كان يخفى منهـا، ومن هرمها وتلاشيهـا، وقد عظمت قوتهم بما اقتطعوه من أعمالها ونقصوه من أطرافها، فتنبعث هممهم يدا واحدة للمناجزة، ويذهب ما كان يفت في عزائمهم من التوهمات، وتنتهي المطاولة إلى حدها، ويقع الاستيلاء آخراً بالمعاجلة.



واعتبر ذلك في دولة بني العباس حين ظهورها، حين قام الشيعة[293] بخراسان بعد انعقاد الدعوة واجتماعهم على المطالبة عشر سنين أو تزيد، وحينئذ تم لهم الظفر واستولوا على الدولة الأموية.

وكـذا العُبيديـون أقام داعيتهم بالمغرب أبو عبـد الله الشيعي ببني كتامة من قبائـل البربـر عشر سنين ويزيد يطـاول بنى الأغلب بإفريقيـة حتى ظفر بهم، واستولـوا على المغرب كله. وسموا إلى ملك مصر، فمكثوا ثلاثين سنة أو نحوها في طلبهـا يجهزون إليها العساكر والأساطيل في كل وقت ويجيء المدد لمدافعتهم بـراً وبحراً من بغداد والشـام، وملكوا الإسكندرية والفيـوم والصعيد، وتخطت دعوتهـم من هنالـك إلى الحجاز وأقيمـت بالحرمين، ثم نـازل قائدهم جوهر الكاتب بعساكره مدينة مصر واستولى عليها، واقتلع دولة بني طُغج من أصولها، واختط القاهرة، فجاء الخليفة بعد المُعز لدين الله، فنزلها لستين سنة أو نحوها منذ استيلائهم على الإسكندرية.

وكـذا التتر مـن بعدهم خرجوا من المفازة عام سبع عشـرة وستمائة فلم يتم لهم الاستيلاء[294] إلا بعد أربعين سنة.

وكذا أهل المغرب خرج به المرابطون من لمتونة على ملوكه من مغراوة، فطاولوهم سنين ثم استولوا عليه. ثم خرج الموحدون بدعوتهم على لمتونة فمكثوا نحوا من ثلاثين سنة يحاربونهم حتى استولوا على كرسيهم بمراكش.

فهكـذا حـال الدول المستجدة مع المستقرة في المطالبة والمطاولة. سنة الله في عباده، ولن تجد لسنة الله تبديلا.

(293) يستخدم ابن خلدون مفهوم الشيعة بمفهومه السياسي وهم المناصرون لآل البيت وكان يشمل في ذلك العصر ذرية علي ابن أبي طالب، وذرية العباس ابن عبد المطلب، وليس له علاقة بالمفهوم الحالي للشيعة الذي أصبح يدل على فرقة دينية مستقلة من الناحية الدينية والاجتماعية والسياسية

(294) يقصد به الاستيلاء على بغداد سنة 656هـ





ولا يُعارض ذلك بما وقع في الفتوحات الإسلامية وكيف كان استيلاؤهم على فارس والروم لثلاث أو أربع من وفاة النبي- صلى الله عليه وسلم-، واعلم أن ذلك إنما كان معجزة من معجزات نبينا – صلى الله عليه وسلم-، سرها استماتة المسلمين في جهاد عدوهم استبصارا بالإيمان، وما أوقع الله في قلوب عدوهم من الرعب والتخاذل ، فكان ذلك كله خارقاً للعادة المقررة في مطاولة الدول المستجدة للمستقرة، وإذا كان ذلك خارقا فهو من معجزات نبينا، صلوات الله عليه(295)، المتعارف ظهورها في الملة الإسلامية. والمعجزات لا يقاس عليها الأمور العادية، ولا يُعترض بها. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق.

(295) جاءت الأحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ستفتح فارس والروم، وهذا مصداق لكلامه وأنه معجزة ، وقصة سراقة بن مالك يوم الهجرة ووعده رسول الله صلى الله عليه وسلم بسواري كسرى وتاجه معروفة في ذلك.



51 في وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات

اعلـم أنه قد تقرر لـك فيما سلف أن الدولة في أول أمرها لا بد لها من الرفق في ملكتهـا والاعتـدال في إيالتهـا، إما من الدين إن كانت الدعـوة دينية، أو من المكارمة والمحاسنة التي تقتضيها البداوة الطبيعية للدول[296]، وإذا كانت الملكة رفيقـة محسنة انبسطت آمال الرعايا، وانتشطوا للعمران وأسبابه فتوفر، ويكثر التناسـل. وإذا كان ذلـك كله بالتدريـج فإنما يظهر أثره بعـد جيل أو جيلين في الأقـل. وفي انقضـاء الجيلين تشرف الدولة على نهايـة عمرها الطبيعي. فيكون حينئذ العمران في غاية الوفور والنماء. ولا تقولن إنه قد مرَّ لك أن أواخر الدولة يكون فيهـا الإجحاف بالرعايا وسوء الملكة، فذلك صحيح، ولا يعارض ما قلناه، لأن الإجحـاف وإن حـدث حينئذ وقلـت الجبايات فإنما يظهـر أثره في تناقص العمران بعد حين، من أجل التدريج في الأمور الطبيعية. ثم إن المجاعات والموتان تكثر عند ذلك في أواخر الدول. والسبب فيه:

أما المجاعات فلقبض الناس أيديهم عن الفلح في الأكثر، بسبب ما يقع في آخر الدولـة من العدوان في الأمـوال والجبايات [297]، أو الفـتن الواقعة في انتقاض الرعايـا وكـثرة الخوارج لهـرم الدولة، فيقل احتـكار الزرع غالبـا[298]، وليس

(296) حتى لو لم يكن الوازع دينياً أو بساطة البداوة فإن طبيعة الحكم في أولها تكون فيها ليونة وبساطة، ويرجع ذلك إلى تذكر الناس وضعهم قبل الحكم، وقربهم من الرعية ثم تتبدل الأحوال ويذهب الرضا، وتزيد الحاجات والضرائب تبدأ أعمال الشق على الرعية.

(297) لا زال هذا العامل سبب مباشر في انصراف العديد من ممتهني الزراعة عنها في دول العالم الثالث، سواء كانت جبايات مباشرة أو غير مباشرة مثل رفع أسعار الوقود أو الضرائب المختلفة أو عدم الحماية لهذه المنتجات مما جعل دول تملك أراضي وأنهاراً تستورد قوتها الضروري.

(298) الاحتكار المقصود فيه في هذا الموضع الحفظ والتخزين لأن هناك محاصيل تحتاج إلى حفظ بعد موسم حصادها ليقتات منها طوال العام فإذا زادت الضرائب تقل الزراعة ومحصولها وحفظها.



صــلاح الزرع وثمرته بمستمر الوجود، ولا علــى وتيرة واحدة، فطبيعة العالم في كـثرة الأمطار وقلتها مختلفة، والمطر يقوي ويضعف ويقل ويكثر، والزرع والثمار والضــرع علــى نسبتــه. إلا أن النــاســ واثقــون في أقوالهم بالاحتــكار. فإذا فقد الاحتــكار عظم توقع النـاس للمجاعات، فغلا الزرع، وعجز عنه أولو الخصاصة فهلكوا، وكان[299] بعض السنوات، والاحتكار مفقود، فشمل النـاس الجوع.

وأمــا كـثرة الموتان فلها أسباب من كثرة المجاعات كما ذكرناه، أو كثرة الفتن لاختــلال الدولة فيكـثر الهرج والقتل، أو وقــوع الوباء. وسببــه في الغالب فساد الهــواء بكثرة العمران لكثرة مــا يخالطه من العفن والرطوبــات الفاسدة. وإذا فســد الهواء وهو غــذاء الروح الحيــواني ومُلابســه دائما فيســرى الفساد إلى مزاجــه. فإن كان الفســاد قويا وقع المرض في الرئــة[300]. وهذه هي الطواعين وأمراضهــا مخصوصة بالرئة. وإن كان الفساد دون القويّ والكثير فيكثر العفن ويتضاعــف، فتكثر الحميــات في الأمزجة وتمرض الأبــدان وتهلك وسبب كثرة العفــن والرطوبــات الفاسدة في هذا كله كـثرة العمران ووفوره آخــر الدولة، لما كان في أوائلهــا من حسن الملَكة ورفقهــا وقلة المغرم، وهو ظاهر ولهذا تبين في موضعه من الحكمة أن تخلــل الخلاء والقفر بين العمران ضروري، ليكون تموج الهــواء يذهــب بما يحصل في الهــواء من الفساد والعفــن بمخالطة الحيوانات، ويأتي بالهواء الصحيح، ولهذا أيضا فإن الموتان يكون في المدن الموفورة العمران أكثر من غيرها بكثير[301]، كمصر بالمشرق وفاس بالمغرب والله يقدر ما يشاء.

---

(299) كان هنا بمعنى حصل "د.وافي ص723".

(300) تساهم أراء ابن خلدون هذه في توثيق تطور أسباب المرض وأنواعه التي كانت منتشرة سابقاً، وقد عاصر ابن خلدون في بداية شبابه وعمره 19 عاماً الطاعون الكبير الذي قضى على معظم عائلته ومنهم والده وأخوه الأكبر ومعظم أهل زمانه وأثر ذلك بشخصه وتأمله للأمور بشكل كبير.

(301) استطاع الطب الحديث علاج العديد من الأمراض المستوطنة التي تقتل آلاف الناس بأوقات قليلة كالطاعون والجدري والملاريا وغيرها مما ضاعف سكان البشرية إلا أنه ظهرت أو تطورت أمراض بدأت تؤثر على صحة الناس ربما تساهم في قتل أعداد كبيرة منهم خاصة الأمراض التي تنتقل عن طريق الهواء وهناك من رأى أن هذا من حكمة الله في توازن هذا الكون.



52 في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره

اعلم أنه تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم: تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلِّغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط[302].

وما تسمعه من «السياسة المدنية»[303] فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسا: ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك «بالمدينة الفاضلة» ، والقوانين المراعاة في ذلك «بالسياسة المدنية» وليس مرادهم السياسة التي يُحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير[304].

ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين. أحدهما يراعى

(302) يؤصل ابن خلدون مفهوم السياسة الواقعية وليست المثالية وهو بذلك يخرج نفسه من فئة الفلاسفة والمنظرين المثاليين أو علماء الشريعة الذين يتحدثون عما يجب فعله من سياسة شرعية من آداب أو أحكام وما في حكمهم إلى المدرسة الواقعية التي تسعى إلى معالجة الواقع كما هو بأثر عامل ديني أو دنيوي، وعلى هذا الأصل تدور المدارس والنظريات السياسية الحديثة في عرض وتحليل جدلية السلطة والأمة والشعب بأوجهها المختلفة.

(303) عبارة «السياسة المدنية»، عنوان كتاب للفارابي في السياسة. انظر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي النجار، بيروت، 1964. ويجد القارئ نظرة شاملة حديثة حول الجوانب السياسية للفلسفة في الإسلام . انظر الشدادي، ج2، ص 111.

(304) مثل المدينة الفاضلة لأفلاطون، وكتابات ابن رشد عن المدينة الفاضلة وغيرهما من المثاليين الذين تجتمع في أرائهم التجريد وعدم الواقعية.





فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص. وهـذه كانت سياسة الفرس وهي علـى جهة الحكمة. وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملـة ولعهد الخلافـة، لأن الأحكام الشرعية مغنية عنهـا في المصالح العامة والخاصـة والآداب، وأحكام الملـك مندرجة فيها. الوجه الثـاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامـة في هذه تبعا. وهـذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملـوك في العالم من مسلم[305] وكافر: إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على مـا تقتضيه الشريعـة الإسلامية بحسب جهدهـم، فقوانينهـا إذاً مجتمعة من أحـكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكـة والعصبية ضرورية، والاقتداء فيها بالشرع أولا، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم[306].

(305) لكل ملك أو سلطان أولويات في تثبيت حكمه والمحافظة عليه وآلية كيف يعامل شعبه، يجمع ذلك من مصادر عدة تبدأ من قناعاته وظروف دولته وديانته وقدراته الاقتصادية وطبيعة شعبه وعصبته بين قومه وظروفه الخارجية تجتمع كل هذه لتصبغ في عقله، وما يراه حسناً وذو أولوية في أعماله.

(306) يذكر ابن خلدون نموذجاً للسياسة التي تراعي الشرع من خلال رسالة كتبها طاهر بن الحسين لابنه عبد الله عندما ولاه المأمون الرقة حيث تشمل على آداب وتعليمات مهمة منها:

فإن الله سبحانه قد أحسن إليك وأوجب الرأفة عليك بمن استرعاك أمرهم من عباده وألزمك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم والذب عنهم والدفع عن حريمهم ومنصبهم والحقن لدمائهم والأمن لسربهم وإدخال الراحة عليهم. ومؤاخذك بما فرض عليك وموقفك عليه وسائلك عنه ومثيبك عليه بما قدمت وأخرت. ففرغ لذلك فهمك وعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شاغل وانه رأس أمرك وملاك شأنك وأول ما يوقفك الله عز وجل به لرشدك عليه. وليكن أول ما تلزم به نفسك وتنسب إليه فعلك المواظبة على ما فرض الله عز وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك. وتوقعها على سننها وعليك بالاقتصاد في الأمور كلها فليس شيء أبين نفعا ولا أخص أمنا ولا أجمع فضلا منه. والقصد داعية إلى الرشد والرشد دليل على التوفيق والتوفيق قائد إلى السعادة وقوام الدين والسنن الهادية بالاقتصاد فآثره في دنياك كلها ولا تتهمن أحدا من الناس فيما توليه من عملك قبل أن تكشف أمره فإن إيقاع التهم بالبراء والظنون السيئة بهم آثم إثم. فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم وارفضه فيهم يعنك ذلك على استطاعتهم ورياضتهم.

واعلم أنك تجد بحسن الظن قوة وراحة وتكتفي به ما أحببت كفايته من أمورك وتدعو به الناس إلى محبتك والاستقامة في الأمور كلها. ولا يمنعك حسن الظن بأصحابك والرأفة برعيتك أن تستعمل المسألة والبحث عن أمورك والمباشرة لأمور الأولياء وحياطة الرعية والنظر في حوائجهم وحمل مؤوناتهم آثر عندك مما سوى ذلك فإنه أقوم للدين وأحيا للسنة.

واسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقه الأهدى. وأقم حدود الله تعالى في أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه ولا تعطل ذلك ولا تتهاون به ولا تؤخر عقوبة أهل العقوبة فإن في تفريطك في ذلك ما يفسد عليك حسن ظنك. واعزم على أمرك في ذلك بالسنن المعروفة وجانب البدع والشبهات يسلم لك دينك وتتم لك مروءتك.

وإذا عاهدت عهدا فأوف به وإذا وعدت الخير فأنجزه. واقبل الحسنة وادفع بها. وأغمض عن عيب كل ذي عيب من رعيتك. واشدد لسانك عن قول الكذب والزور، وابغض أهل النميمة فإن أول فساد أمورك في عاجلها وآجلها تقريب الكذوب والجراءة على الكذب لأن الكذب رأس المآثم والزور والنميمة خاتمتها.

ودع عنك شره نفسك ولتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكنز البر والتقوى واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم والتفقد لأمورهم والحفظ لحمائهم والإغاثة لملهوفهم.

واعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادخرت في الخزائن لا تنمو. وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم نمت وزكت وصلحت بها العامة وترتبت بها الولاية وطاب بها الزمان واعتقد فيها العز والمنفعة. فليكن كنز خزائنك تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله. ووفر منه على أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوف رعيتك من ذلك حصصهم وتعهد ما يصلح أمورهم ومعاشهم. فإنك إذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك. واستوجبت المزيد من الله تعالى وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع أموال رعيتك وعملك أقدر. وكان الجميع لما شملهم من عدلك وإحسانك أسلس لطاعتك. وطب نفسا بكل ما أردت وأجهد نفسك فيما حمدت لك في هذا الباب وليعظم حقك فيه فإنما يبقى من المال ما أنفق في سبيل الله وفي سبيل حقه. وأعرف للشاكرين حقهم وأثبهم عليه. وإياك أن تنسيك الدنيا وغرورها هول الآخرة فتتهاون بما يحق عليك.

ولا تحقرن ذنبا. ولا تمالئن حاسدا. ولا ترحمن فاجرا. ولا تصلن كفورا. ولا تداهنن عدوا. ولا تصدقن نماما. ولا تأمنن غدارا. ولا توالين فاسقا. و لا تتبعن غاويا. ولا تحمدن مرائيا. ولا تحقرن إنسانا. ولا تردن سائلا فقيرا. و لا تحسنن باطلا. و لا تلاحظن مضحكا. ولا تخلفن وعدا. ولا تزهون فخرا. ولا تظهرن غضبا. ولا تباينن رجاء. ولا تمشين مرحا. ولا تزكين سفيها. ولا تفرطن في طلب الآخرة. ولا ترفعن للنمام عينا. ولا تغمضن عن ظالم رهبة منه أو محاباة. ولا تطلبن ثواب الآخرة في الدنيا.

وليس شيء أسرع فساداً لما استقبلت فيه أمر رعيتك من الشح. واعلم أنك إذا كنت حريصا كنت كثير الأخذ قليل العطية وإذا كنت كذلك لم يستقم أمرك إلا قليلا فإن رعيتك إنما تعقد على محبتك بالكف عن أموالهم وترك الجور عليهم.

وانظر هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية وجعله الله للإسلام عزا ورفعة ولأهله توسعة ومنعة ولعدوه كبتا وغيظا ولأهل الكفر من معاديهم ذلا وصغارا. فوزعه بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم. ولا تدفعن شيئا منه عن شريف لشرفه ولا عن غني لغناه ولا عن كاتب لك ولا عن أحد من خاصتك ولا حاشيتك. ولا تأخذن منه فوق الاحتمال له. ولا تكلف أمرا فيه شطط.. واحمل الناس كلهم على أمر الحق فإن ذلك أجمع لألفتهم. وألزم لرضاء العامة.

واعلم أنك جعلت بولايتك خازنا وحافظا وراعيا. وإنما سمي أهل عملك رعيتك لأنك راعيهم وقيمهم. فخذ منهم ما أعطوك من عفوهم ونفذه في قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم. واستعمل عليهم أولي الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعدل بالسياسة والعفاف. ووسع عليهم في الرزق فإن ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت وأسند إليك فلا يشغلك عنه شاغل ولا يصرفك عنه صارف. فإنك متى آثرته وقمت فيه بالواجب استدعيت به زيادة النعمة من ربك وحسن الأحدوثة في عملك واستجررت به المحبة من رعيتك وأعنت على الصلاح فدرت الخيرات ببلدك وفشت العمارة بناحيتك وظهر الخصب في كورك.

وانظر أحرار الناس وذوي الفضل منهم ممن بلوت صفاء طويتهم وشهدت مودتهم لك ومظاهرتهم بالنصح والمحافظة على أمرك فاستخلصهم وأحسن إليهم. وتعاهد أهل البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة واحتمل مؤونتهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا لخلتهم منافزا. وأفرد نفسك بالنظر في أمور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته إليك. والمحتقر الذي لا علم له بطلب حقه فسل عنه أحفى مسألة ووكل بأمثاله أهل الصلاح في رعيتك ومرهم برفع حوائجهم وخلالهم إليك لتنظر فيما يصلح الله به أمرهم. وتعاهد ذوي البأساء ويتاماهم وأراملهم واجعل لهم أرزاقا من بيت المال إقتداء بأمير المؤمنين أعزه الله تعالى في العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به بركة وزيادة. وأجر للأضراء من بيت المال وقدم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثره في الجراية على غيرهم.



53 في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عنه ذلك

اعلم أن المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر الإعصار، أنه لابد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين، ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، يستولي على الممالك الإسلامية، ويسمى بالمهدي. وبعد خروج الدجال وما بعده من اشراط الساعة الثابتة في الصحيح على أثره. وأن عسى يظهر من بعده فيقتل المسيح الدجال، أو ينزل معه فيساعده على قتله. ويأتم بالمهدي في صلاته. ويحتجون في هذا الشأن بأحاديث خرجها الأئمة، وتكلم فيها المنكرون لذلك، وربما عرضوها ببعض الإخبار. وللمتصوفة المتأخرين في أمر الفاطمي طريق أخرى، ونوع من الاستدلال، وربما يعتمدون في ذلك على الكشف الذي هو أصل طرائفهم.

والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه. وقد قررنا ذلك من قبل بالبراهين القطعية التي أريناك هناك(307).

وانصب لمرضى المسلمين دورا تأويهم وقواما يرفقون بهم وأطباء يعالجون أسقامهم وأسعفهم بشهواتهم ما لم يود ذلك إلى سرف في بيت المال.

واعلم أن الناس إذا أعطوا حقوقهم وأفضل أمانيهم لم يرضهم ذلك ولم تطب أنفسهم دون رفع حوائجهم إلى ولاتهم طمعا في نيل الزيادة وفضل الرفق بهم. وربما تبرم المتصفح لأمور الناس لكثرة ما يرد عليه ويشغل ذكره وفكره منها ما يناله به من مؤونة ومشقة. وليس من يرغب في العدل ويعرف محاسن أموره في العاجل وفضل ثواب الأجل كالذي يستقل ما يقربه من الله تعالى وتلتمس به رحمته.

وأكثر الإذن للناس عليك وأرهم وجهك وسكن لهم حواسك واخفض لهم جناحك وأظهر لهم بشرك.

ولا تمنن على رعيتك ولا غيرهم بمعروف تؤتيه إليهم. ولا تقبل من أحد إلا الوفاء والاستقامة والعون في أمور المسلمين ولا تضعن المعروف إلا على ذلك." انظر ابن خلدون ص727"

(307) يذكر ابن خلدون وأخبرني شيخنا المذكور بغريبة في مثل هذا، وهو أنه صحب في حجه في رباط العباد، وهو مدفن الشيخ أبى مدين في جبل تلمسان المطل عليها. رجلاً من أهل البيت من سكان كربلاء، كان متبوعاً معظماً كثير التلميذ والخادم. قال وكان الرجال من موطنه يتلقونه بالنفقات في أكثر البلدان. قال وتأكدت الصحبة بيننا في ذلك الطريق فانكشف لي أمرهم، وأنهم إنما جاءوا من موطنهم بكربلاء لطلب هذا الأمر وانتحال دعوة الفاطمي بالمغرب. فلما عاين دولة بني مرين ويوسف بن يعقوب يومئذ منازل لتلمسان ، قال لأصحابه: ارجعوا فقد أزرى بنا الغلط، وليس



وقد كانت بالمغرب لهذه العصور القريبة نزعة من الدعاة إلى الحق والقيام بالسنة، وإنما ينزع منهم في بعض الأحيان الواحد فالواحد إلى إقامة السنة وتغيير المنكر ويعتني بذلك ويكثر تابعه وأكثر ما يُعْنون بإصلاح السابلة لما أن أكثر فساد الأعراب فيها، لما قدمناه من طبيعة معاشهم، فيأخذون في تغيير المنكر بما استطاعوا. إلا أن الصبغة الدينية فيهم لا تستحكم لما أن توبة العرب ورجوعهم إلى الدين إنما يقصدون بها الإقصار عن الغارة والنهب، لا يعقلون في توبتهم وإقبالهم إلى مناحي الديانة غير ذلك، لأنها المعصية التي كانوا عليها قبل المقربة، ومنها توبتهم، فتجد تابع ذلك المنتحل للدعوة القائم بزعمه بالسنة غير متعمقين في فروع الاقتداء والإتباع، إنما دينهم الإعراض عن النهب والبغي وإفساد السابلة، ثم الإقبال على الدنيا والمعاش بأقصى جهدهم، وشتان بين طلب هذا الأمر في صلاح الخلق وبين طلب الدنيا، فاتفاقهما ممتنع، ولا تستحكم لهم صبغة في الدين، ولا يكمل لهم نزوع عن الباطل على الجملة، ولا يكثرون[308]. ويختلف حال صاحب الدعوة معهم في استحكام دينه وولايته في نفسه دون تابعة، فإذا هلك انحل أمرهم وتلاشت عصبيتهم.

وقد ظهر أناس بهذه الدعوة يتشبهون بمثل ذلك، ويُلَبِّسون فيها وينتحلون اسم السنة وليسوا عليها إلا الأقل، فلا يتم لهم ولا لمن بعدهم شيء من أمرهم[309].

هذا الوقت وقتنا، ويدل هذا القول من هذا الرجل على أنه مستبصر في أن الأمر لا يتم إلا بالعصبية المكافئة لأهل الوقت، فلما علم أنه غريب في ذلك الوطن ولا شوكة له وأن عصبية بني مرين لذلك العهد لا يقاومها أحد من أهل المغرب واستكان ورجع إلى الحق وأقصر عن مطامعه. وبقي عليه أن يستيقن أن عصبية الفواطم وقريش أجمع قد ذهبت، لا سيما في المغرب، إلا أن التعصب لشأنه لم يتركه لهذا القول (أنظر المقدمة ص 735).

(308) ابن خلدون من علماء الشريعة الذين سبروا أغوارها لذا يميز بدقة بين أنواع التدين والإقبال على الله، وإن كان الإقبال على الدنيا ليس عيباً اليوم كما يراه ابن خلدون في عصره.

(309) تحدث ابن خلدون عن قصص لأناس قاموا دعاة في المغرب لنشر السنة، ثم تبعهم أناس يتشبهون بهم. (المقدمة ص761)





54 في حدثان الدول والأمم وفيه الكلام عن الملاحم والكشف عن مسمى الجفر

اعلم أن من خواص النفوس البشرية التشوف إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر، سيما الحوادث العامة كمعرفة ما بقى من الدنيا، ومعرفة مدد الدول أو تفاوتها. والتطلع إلى هذا طبيعة للبشر مجبولون عليها. ولذلك نجد الكثير من الناس يتشوفون إلى الوقوف على ذلك في المنام. والأخبار من الكهان لمن قصدهم بمثل ذلك من الملوك والسوقة معروفة. ولقد نجد في المدن صنفاً من الناس ينتحلون المعاش من ذلك لعلمهم بحرص الناس عليه، فينتصبون لهم في الطرقات والدكاكين يتعرضون لمن يسألهم عنه، فتغدو عليهم وتروح نسوان المدينة وصبيانها وكثير من ضعفاء العقول، يستكشفون عواقب أمرهم في الكسب والجاه والمعاش والمعاشرة والعداوة وأمثال ذلك، ما بين خط في الرمل ويسمونه المنجم، وطرق بالحصى والحبوب ويسمونه الحاسب، ونظر في المرايا والمياه ويسمونه ضارب المندل. وهو من المنكرات الفاشية في الأمصار، لما تقرر في الشريعة من ذم ذلك، وأن البشر محجوبون عن الغيب إلا من أطلعه الله عليه من عنده في نوم أو ولاية[310].

وأكثر ما يعتني بذلك ويتطلع إليه الأمراء والملوك في آماد دولتهم. ولذلك انصرفت العناية من أهل العلم إليه. وكل أمة من الأمم يوجد لهم كلام من كاهن أو منجم أو ولى في مثل ذلك من ملك يرتقبونه أو دولة يحدثون أنفسهم بها، وما يحدث لهم من الحرب والملاحم، ومدة بقاء الدولة، وعدد الملوك فيها، والتعرض لأسمائهم ويسمى مثل ذلك الحدثان.

(310) هذه أحد ميادين الدراسات الاجتماعية في المجتمع، وقد اهتم بهذه المواضيع من الناحية الشرعية، ولكن الدراسات الاجتماعية فيها قليلة رغم أنها لها آثار عميقة على الأفراد والمجتمع.

وكان في العـرب الكهـان والعرافـون يرجعون إليهم في ذلـك، وقد أخبروا بما سيكـون للعرب من الملك والدولة، كما وقـع لشق وسطيح في تأويل رؤيا ربيعة بن نصـر من ملوك اليمـن أخبرهم بملك الحبشـة بلادهم ثم رجوعهـا إليهم ثم ظهـور الملك والدولة للعرب من بعد ذلك. وكذا تأويل سطيح لرؤيا المُوبذان حين بعث إليه كسرى بها مع عبد المسيح، وأخبرهم بظهور دولة العرب

وقـد يستنـد الجيل (في ذلك) إلى خبر الأنبياء إن كان لعهدهم، كما وقع لبني إسرائيـل، فإن أنبياءهم المتعاقبين فيهم كانـوا يخبرونهم بمثله عندما يعنونهم في السؤال عنه.

وأمـا في الدولة الإسلامية فوقع منه كثـير فيما يرجع إلى بقاء الدنيا ومدتها علـى العموم، وفيما يرجـع إلى الدولة وأعمارها علـى الخصوص. وكان المعتمد في ذلـك في صـدر الإسلام آثـار منقولة عن الصحابـة، وخصوصا مسلمة بني إسرائيل، مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وأمثالهما . وربما اقتبسوا بعض ذلك من ظواهر مأثورة وتأويلات محتملة.

ووقع لجعفر وأمثاله من أهل البيت كثير من ذلك، مستندهم فيه، والله أعلم، الكشف بما كانوا عليه من الولاية، وإذا كان مثله لا ينكر من غيرهم من الأولياء في ذويهـم وأعقابهـم، وقد قال- صلى الله عليه وسلـم-: « إن فيكم محدثين» ، فهـم أولى النـاس بهذه الرتب الشريفة والكرامات الموهوبة، وأما بعد صدر الملة، وحين علق الناس على العلوم والاصطلاحات، وترجمت كتب الحكماء إلى اللسان العربي، فأكـثـر معتمدهم في ذلك كلام المنجمين في الملك والدول وسائر الأمور العامـة من القرانات وفي المواليـد والمسائل وسائر الأمـور الخاصة من الطوالع لهـا، وهي شكل الفلك عنـد حدوثها . فلنذكر الآن ما وقع لأهل الأثر في ذلك ثم نرجع لكلا المنجمين.





أما المنجمون فيستنــدون في حدثان الدول إلى الأحكام النجومية. أما في الأمور العامــة مثـل الملك والدول فمــن القرانــات، وخصوصاً بين العلويــين. وذلك أن العلويــين زحل والمشترى يقترنان في كل عشرين سنة مــرة، ثم يعود القران إلى برج آخر في تلك المثلثة من التثليث الأيمن ثم بعده إلى آخر كذلك.

وقد كان يعقوب بن إسحاق الكندي وضع في القرانات الكائنة في الملة كتاباً سماه الشيعــة بالجفر، باسم كتابهم المنسوب إلى جعفر الصادق وذكر فيه فيما يقال حدثان دولة بني العباس(311).

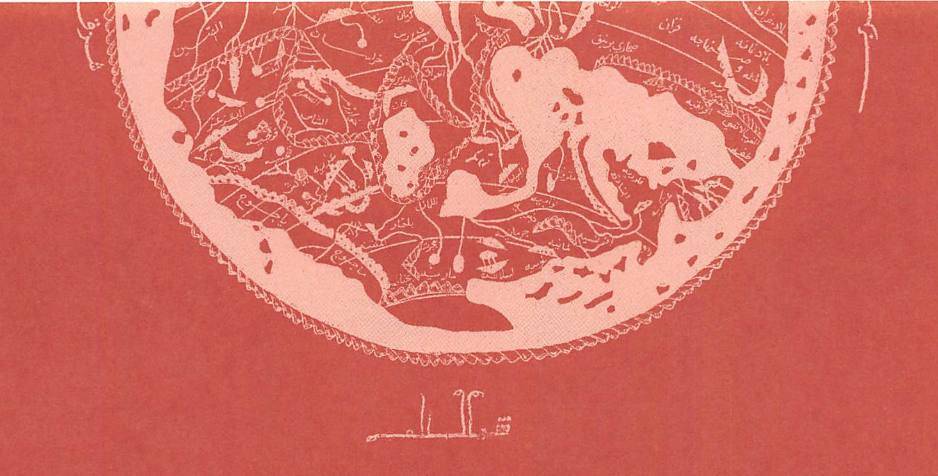
حكي المؤرخون لأخبار بغداد أنه كان أيام المقتدر وراق ذكي يعرف بالدنيالي، يبـل الأوراق ويكتــب فيها بخط عتيق يرمز فيه بحروف مــن أسماء أهل الدولة، ويشــير بهــا إلى ما يعرف ميلهــم إليه من أحوال الرفعة والجــاه كأنهم ملاحم، ويحصل على ما يريد منهم من الدنيا(312).

---

(311) الجفر ما كتب من الأمور المحدثة وهو نسبه لجعفر الصادق أحد أئمة الإسلام ومن أهل البيت يراه البعض من الأئمة الملهمين.

(312) ذكر ابن خلدون رأي أهل الأثر ورأي المنجمين في الأحوال وقراءة المستقبل وشواهد قديمة على ما قيل في ذلك وحيل أهلها ولأنها أمور ظنية وتفضي إلى ظن وليست من صلب التحليل الاجتماعي والتاريخي في المقدمة تم تجاوزها، وقد استطرد ابن خلدون بالتفصيل عن قصص المنجمين في دولة الفرس والدولة العباسية وبلاد المغرب وربط ذلك بحركة الكواكب والنجوم وفند معظمها ويشكك في مصادر الباقي.





الفصل الرابع

في البلدان والأمصار وسائر العمران
وما يعرض في ذلك
من الأحوال وفيه سوابق ولواحق

4







1 في أن الدول أقدم من المدن والأمصار وأنها إنما توجد ثانية عن الملك

وبيانه: أن البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة كما قدمناه، وذلك متأخر عن البداوة ومنازعها، وأيضا فالمدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير، وهي موضوعة للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون، وليست من الأمور الضرورية للناس التي تعم بها البلوى حتى يكون نزوعهم إليها اضطراراً، بل لا بد من إكراههم على ذلك، وسوقهم إليه مضطهدين بعصا الملك أو مرغبين في الثواب والأجر الذي لا يفي بكثرته إلا الملك والدولة. فلا بد في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك.[313]

ثم إذا بنيت المدينة وكمل تشييدها بحسب نظر من شيدها، وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية فيها[314]، فعمر الدولة حينئذ عمر لها: فإن كان عمر الدولة قصيراً وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها وخربت، وإن كان أمد الدولة طويلا ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع فيها تشاد، والمنازل الرحيبة تكثر وتتعدد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح، إلى أن تتسع الخطة، وتبعد المسافة، وينفسح ذرع المساحة، كما وقع ببغداد وأمثالها[315].

(313) دخلت عوامل أخرى في مجال عمارة المدن وهو المردود الاقتصادي للعمارة من استثمار سكني وصناعي وتنموي، مما جعل متغيرات الأعمال واسعة ومتعددة، مع ملاحظة ما تتبناه الدول من سياسات في الاقتصاد ومدى تنوع الاستثمارات وفتحها.

(314) لدى ابن خلدون اعتقاداً نلاحظ إشارات له في العديد من المواضيع، وهو أن الكواكب والنجوم لها علاقة في التأثير بالكون وعمارته والإنسان وحياته.

(315) يذكر ابن خلدون نقلاً عن ابن الخطيب أن عدد الحمامات في بغداد بلغ في عهد المأمون خمسة وستين ألف حمام ولم تكن مدينة واحدة يجمعها سور واحد، وكذلك حال القيروان وقرطبة والقاهرة (أنظر المقدمة ص780).



وأمـا بعـد انقراض الدولة المشـيِّدة للمدينة : فإما أن يكون لضـواحي تلك المدينـة وما قاربها من الجبال والبسـائط مادة تفيدهـا العمران دائما، فيكون ذلك حافظا لوجودها ، ويسـتمر عمرها بعد الدولة كمـا تراه بفاس وبجاية من المغرب، وبعراق العجم من المشـرق الموجود لها العمران من الجبال، لأن أهل البـداوة إذا انتهت أحوالهـم إلى غاياتها من الرفه، والكسـب، تدعو إلى الدَّعة والسـكون الذي في طبيعة البشـر، فينزلـون المدن والأمصـار ويتأهلون ، وأما إذا لـم يكن لتلـك المدينة المؤسسـة مادة تفيدهـا العمران بترادف السـاكن مـن بدوها، فيكون انقراض الدولة خرقاً لسـياجها، فيـزول حفظها، ويتناقص عمرانها شـيئا فشـيئاً إلى أن يبذعر سـاكنها وتخرب، كما وقع بمصـر وبغداد والكوفة بالمشرق[316]، والقيروان والمهدية وقلعة بني حماد بالمغرب، وأمثالها فتفهمـه، وربمـا ينزل المدينة بعـد انقراض مختطيها الأوليـن ملك آخر ودولة ثانية، يتخذها قراراً وكرسـياً يسـتغنى بها عن اختطاط مدينة ينزلها ، فتحفظ تلـك الدولة سـياجها وتتزايد مبانيها ومصـانعها بتزايد أحـوال الدولة الثانية وترفها، وتستجد بعمرانها عمراً آخر كما وقع بفاس والقاهرة لهذا العهد. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

(316) يحاول ابن خلدون أن يحلل أسباب اندثار بعض المدن باعتبار أن عمارة المدن هي انعكاس الحال الدول وبقائها وكأن ابن خلدون يشبه المدن بالكائن الحي من العمارة والنمو والهرم والاضمحلال، ويمكن أن يربط ذلك في دور السلطة السياسي ودورها في عمارة المدن إضافة إلى البعد الاقتصادي المؤثر في بقائها، كما أن لكل مدينة عامل بقاء لها مثل الماء أو دور سياسي أو وجودها على مفترق طرق أو مركز للجيش وغيرها، واذا ذهب هذا العامل أو ضعف ضعفت المدينة أو اندثرت .



2 في أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار

وذلك أن القبائل والعصائب إذا حصل لهم الملك اضطروا للاستيلاء على الأمصار الآخرين، أحدهما: ما يدعو إليه الملك من الدعة والراحة وحط الأثقال واستكمال ما كان ناقصاً من أمور العمران في البدو، والثاني: دفع ما يُتوقَّع على الملك من أمر النازعين والمشاغبين، لأن المصر الذي يكون في نواحيهم ربما يكون ملجأ لمن يروم منازعتهم والخروج عليهم وانتزاع ذلك الملك الذي سموا إليه من أيديهم، فيعتصم بذلك المصر ويغالبهم، ومغالبة المصر على نهاية من الصعوبة والمشقة، والمصر يقوم مقام العساكر المتعددة لما فيه من الامتناع ونكاية الحرب من وراء الجدران من غير حاجة إلى كثير عدد ولا عظيم شوكة لأن الشوكة والعصابة إنما احتيج إليهما في الحرب للثبات، لما يقع من بعد كرَّة القوم بعضهم على بعض عند الجولة، وثبات هؤلاء بالجدران، فلا يضطرون إلى كبير عصابة ولا عدد. فيكون حال هذا الحصن ومن يعتصم به من المنازعين مما يفُت في عضد الأمة التي تروم الاستيلاء ويخضد شوكة استيلائها، فإذا كانت بين أحيائهم أمصار انتظموها في استيلائهم، للأمن من مثل هذا الانخرام. وإن لم يكن هناك مصر استحدثوه ضرورة لتكميل عمرانهم أولا وحط أثقالهم، وليكون ثانيا شجاً في حلق من يروم العزة والامتناع عليهم من طوائفهم وعصائبهم، فتعين أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار والاستيلاء عليها. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق لا رب سواه.





3 في أن المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما «يُشيدها الملك الكثير»

قد قدمنا ذلك في آثار الدولة من المباني وغيرها، وأنها تكون على نسبتها، وذلك أن تشييد المدن إنما يحصل باجتماع الفعلة وكثرتهم وتعاونهم، فإذا كانت الدولة عظيمة متسعة الممالك حُشر الفعلة من أقطارها، وجُمعت أيديهم على عملها. وربما استعين في ذلك في اكثر الأمر بالهندام[317] الذي يضاعف القوى والقُدر في حمل أثقال البناء لعجز القوة البشرية وضعفها عن ذلك، كالمحال[318] وغيره. وربما يتوهم كثير من الناس إذا نظر إلى آثار الأقدمين ومصانعهم العظيمة، مثل إيوان كسرى، وأهرام مصر، وحنايا المعلقة وشرشال بالمغرب، أنها كانت بقدرتهم متفرقين أو مجتمعين، فيتخيل لهم أجساماً تناسب ذلك أعظم من هذه بكثير في طولها وقُدرها لتناسب بينها وبين القُدر التي صدرت تلك المباني عنها، ويغفُل عن شأن الهندام والمحال، وما اقتضته في ذلك الصناعة الهندسية.

وكثير من المتغلبين في البلاد يعاين في شأن البناء واستعمال الحيل في نقل الأجرام عند أهل الدولة المعتنين بذلك من العجم ما يشهد له بما قلناه عياناً، وأكثر آثار الأقدمين لهذا العهد تسميها العامة عادية نسبة إلى قوم عاد لتوهمهم أن مباني عاد ومصانعهم إنما عظمت لعظم أجسامهم وتضاعف قُدَرهم، وليس كذلك، فقد نجد آثارا كثيرة من آثار الذين تعرف مقادير أجسامهم من الأمم وهي في مثل ذلك العظم أو أعظم، كإيوان كسرى، ومباني العُبيديين من الشيعة بإفريقية، والصنهاجيين وأثرهم باد إلى اليوم في صومعة

(317) يطلق الهندام على حسن التنظيم والإصلاح والإدارة، وما تشمله مع العدد والآلات والأجهزة التي يستعان بها (د.وافي ص 782).

(318) المحال: الخشبة التي يستقر عليها البناؤن في أثناء عملهم ويسميها العامة السقالة (د.وافي ص 782).

قلعــة بني حماد، وكذلك بناء الأغالبة في جامــع القيروان، وبناء الموحدين في رباط الفتح، ورباط الســلطان أبي ســعيد لعهد أربعين سنة في المنصورة بإزاء تلمسان ، وكذلك الحنايا التي جلب إليها أهل قرطاجنة الماء في القناة الراكبة عليها مائلة أيضــاً لهذا العهد، وغير ذلــك من المباني والهياكل التي نقلت إلينا أخبار أهلها قريباً وبعيداً، وتيقَّناً أنهم لم يكونوا بإفراط في مقادير أجسامهم، وإنمــا هــذا رأي ولع به القصــاص عن قوم عــاد وثمود والعمالقــة. ونجد بيوت ثمــود في الحجر منحوتة إلى هــذا العهد. وقد ثبت في الحديث الصــحيح أنها بيوتهم يمر بها الركب الحجازي أكثر الســنين وسيشــاهدونها لا تزيد في جوها ومســاحتها وسمكها على المتعاهد وإنهم ليبالغون فيما يعتقدون من ذلك[319]. فآثار الدولة على نسبة قوتها في أصلها. والله يخلق ما يشاء ويحكم ما يريد.

(319) عرض ابن خلدون روايات إضافية هدفها تأكيد أن العامل الرئيس ليس لفرق الجسم أو القوة إنما العوامل التي سبق ذكرها (انظر المقدمة ص 784).





4 في أن الهياكل العظيمة جداً لا تستقل ببنائها الدولة الواحدة

والسبب في ذلك ما ذكرناه من حاجة البناء إلى التعاون ومضاعفة القُدر البشرية، وقد تكون المباني في عظمها أكثر من القُدر مفردة أو مضاعفة بالهندام كما قلناه فيُحتاج إلى معاودة قُدر أخرى مثلها في أزمنة متعاقبة إلى أن تتم، فيبتدئ الأول منهم بالبناء ويعقبه الثاني والثالث. وكل واحد منهم قد استكمل شأنه في حشر الفعلة وجمع الأيدي حتى يتم القصد من ذلك ويكمل ويكون ماثلاً للعيان، يظنه من يراه من الآخرين أنه بناء دولة واحدة.

وانظر في ذلك ما نقله المؤرخون في بناء سد مأرب وأن الذي بناه سبأ بن يشجب، وساق إليه سبعين وادياً، وعاقه الموت عن إتمامه فأتمه ملوك حمير من بعده. ومثل هذا ما نقل في بناء قرطاجنة وقناتها الراكبة على الحنايا العادية. وأكثر المباني العظيمة في الغالب هذا شأنها، ويشهد لذلك أن المباني العظيمة لعهدنا نجد الملك الواحد يشرع في اختطاطها وتأسيسها، فإذا لم يتبع أثره من بعده من الملوك في إتمامها بقيت بحالها ولم يكمل القصد فيها.

ويشهد ذلك أيضاً أنا نجد آثاراً كثيرة من المباني العظيمة تعجز الدول عن هدمها وتخريبها، مع أن الهدم أيسر من البناء بكثير، لأن الهدم رجوع إلى الأصل الذي هو العدم، والبناء على خلاف الأصل، فإذا وجدنا بناء تضعف قوتنا البشرية عن هدمه مع سهولة الهدم، علمنا أن القدرة التي أسسته مفرطة القوة، وأنها ليست أثر دولة واحدة. وهذا مثل ما وقع للعرب في إيوان كسرى لما اعتزم الرشيد على هدمه وبعث إلى يحيى بن خالد وهو في محبسه يستشيره في ذلك، فقال: يا أمير المؤمنين لا تفعل واتركه ماثلا، يُستدل به على عِظَم ملك آبائك الذين سلبوا الملك لأهل ذلك الهيكل، فاتهمه في النصيحة، وقال أخذته



النعرة للعجم، والله لأصرعنَّه ، وشرع في هدمه وجمع الأيدي عليه، واتخذ له الفئوس وحماه بالنار، وصب عليه الخل، حتى إذا أدركه العجز بعد ذلك كله وخاف الفضيحة، بعث إلى يحيى يستشيره ثانيا في التجافي عن الهدم فقال : يا أمير المؤمنين لا تفعل واستمر على ذلك: لئلا يقال عجز أمير المؤمنين وملك العرب عن هدم مصنع من مصانع العجم. فعرفها الرشيد وأقصر عن هدمه (*).

وكذلك اتفق للمأمون في هدم الأهرام التي بمصر وجمع الفعَلة لهدمها فلم يحل بطائل، وشرعوا في نقبه. فانتهوا إلى جو بين الحائط الظاهر وما بعده من الحيطان، وهنالك كان منتهى هدمهم، وهو إلى اليوم فيما يقال منفذ ظاهر. ويزعم الزاعمون أنه وجد ركازاً بين تلك الحيطان[320]. والله أعلم.

(*) أقصر بمعنى عجز (القاموس)

(320)ما ظنه ابن خلدون زعماً بوجود ركائز وذخائر تحت الأهرامات أصبح حقيقة مع الكشوف الجديدة حول الأهرامات. ويلاحظ أن الأهرامات من أكثر المباني التي خلفها الأقدمون قوة وهندسة ولازال الخلاف فيمن بناها وكيف بناها واسعاً، وكل يوم تزيد هذه الخلافات وتتعدد الروايات، والحقيقة أن ما ذكره ابن خلدون في هذا الفصل من أن الهياكل العظمية لا تستقل ببنائها دولة، هذا على الأغلب وهناك مشيدات اقامتها دولة واحدة وان طال عمر العمران.



5 فيما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا غفل عن تلك المراعاة

اعلم أن المدن قرار يتخذه[321] الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه، فتؤثر الدعة والسكون، وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار. ولما كان ذلك للقرار والمأوى، وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها، وجلب المنافع، وتسهيل المرافق لها.

فأما الحماية من المضار فيراعى لها أن يدار على منازلها جميعاً سياج الأسوار وأن يكون وضع ذلك في متمنّع من الأمكنة، إما على هضبة متوعرة من الجبل، وإما باستدارة بحر أو نهر بها حتى لا يوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة، فيصعب منالُها على العدو، ويتضاعف امتناعها وحصنها[322]. ومما يراعى في ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الأمراض، فإن الهواء إذا كان راكداً خبيثاً، أو مجاوراً للمياه الفاسدة أو منافع متعفنة أو مروج خبيثة أسرع إليه العفن من مجاورته، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة وهذا مشاهد.

والمدن التي لم يراع فيها طيب الهواء كثيرة الأمراض في الغالب. وقد اشتهر بذلك في قطر المغرب بلد قابس من بلاد الجريد بإفريقية، فلا يكاد ساكنها أو طارقها يخلص من حمى العفن بوجه. والذي يكشف لك الحق في ذلك أن هذه الأهوية العفنة أكثر مما يهيئها لتعفين الأجسام وأمراض الحميات وكودُها، فإذا تخللتها الريح وتفشت وذهبت بها يمينا وشمالاً خف شأن العفن والمرض البادي منها للحيوانات. والبلد إذا كان كثير الساكن وكثرت حركات أهله فيتموج

(321) الأصوب قرار تتخذه، وأثبتت كما جاءت بالأصل.

(322) ما يحدده ابن خلدون هنا هو نمط المدينة في العصور الوسطى، وهي المدينة الدولة التي تحمي نفسها بعوامل طبيعية أو أسوار تبنى، ويكون فيها شبه اكتفاء ذاتي من حاجاتها.

الهواء ضـرورة وتحدث الريح المتخللة للهواء الراكد، ويكون ذلك معيناً له على الحركة والتموج . وإذا خف السـاكن لم يجد الهواء معيناً على حركته وتموجه، وبقى ساكناً راكداً وعظم عفنه وكثر ضرره.

وأمـا جلـب المنافـع والمرافق للبلد فيراعى فيـه أمور، منها المـاء بأن يكون البلد على نهر أو بإزائها عيون عذبة ثرَّة فإن وجود الماء قريباً من البلد يسـهل على السـاكن حاجة الماء وهي ضـرورية، فيكون لهم في وجوده مِرفقة عظيمة عامة. ومما يراعى من المرافق في المدن طيب المراعى لسائمتهم، إذ صاحب كل قـرار لا بـد مـن دواجن الحيـوان للنتاج والضـرع والركوب، ولا بـد لها من المرعـى، فإذا كان قريبا طيبا كان ذلك أرفق بحالهم، لما يعانون من المشـقة في بُعده، ومما يراعى أيضا المزارع، فإن الزروع هي الأقوات، فإذا كانت مزارع البلد بالقرب منها كان ذلك أسـهل في اتخاذه وأقرب في تحصـيله. ومن ذلك الشـجر للحطب والبناء ، فإن الحطب مما تعم البلوى في اتخاذه لوقود النيران للاصـطلاء والطبخ، والخشـب أيضا ضروري لسـقفهم وكثير مما يستعمل فيه الخشـب من ضرورياتهم، وقد يراعى أيضـا قربها من البحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية، إلا أن ذلك ليس بمثابة الأول[323].

هذه كلها متفاوتة بتفاوت الحاجات، وما تدعو إليه ضرورة الساكن وقد يكون الواضـع غافلا عن حسن الاختيار الطبيعي أو إنما يراعى ما هو أهم على نفسه وقومـه، ولا يذكـر حاجة غيرهم، كما فعله العرب لأول الإسـلام في المدن التي اختطوها بالعراق وإفريقية، فإنهم لم يراعوا فيها الماء ولا المزارع ولا الحطب ولا مراعى السائمة من ذوات الظِلف ولا غير ذلك. كالقيروان والكوفة والبصرة

(323) قيام المدن أو الأماكن المسكونة يكون لسبب داعي لمناسبة، وما يذكره ابن خلدون هنا من مواصفات المدن هي النماذج الأكثر أثراً في مدن العصور الوسطى، حيث أن توافر الماء أو قرب وجوده أهم عوامل اختيار المدن ونموها وتطورها. ومن هذا العصر دخلت عوامل أخرى من اختيار المدن مثل قربها من البحر أو بالقرب من مناطق صناعية أو تقاطع طرق عديدة فالتقنيات الحديثة غيرت المعايير الآن إلا أن وجود الماء أو إمكانية توفيره لازال عاملاً رئيسياً في اختيار أماكن المدن ونموها.



وأمثالها[324]، ولهذا كانت أقرب إلى الخراب لما لم تراع فيها الأمور الطبيعية.

(فصل) ومما يراعى في البلاد الساحلية التي على البحر أن تكون في جبل، أو تكون بين أمة من الأمم موفورة العدد تكون صريخا للمدينة متى طرقها طارق من العدو. والسبب في ذلك أن المدينة إذا كانت حاضرة البحر، ولم يكن بساحتها عمران للقبائل أهل العصبيات، ولا موضعها متوعر من الجبل كانت في غرة للبيات، وسهل طروقها في الأساطيل البحرية على عدوها وتحيُّفه لها، لما يأمن من وجود الصريخ لها، وأن الحضر المتعودين للدّعة قد صاروا عيالا وخرجوا عن حكم المقاتلة[325]، وهذه كالإسكندرية من المشرق وطرابلس من المغرب وبونة وسلا، ومتى كانت القبائل والعصائب متوطنين بقربها بحيث يبلغهم الصريخ والنفير، وكانت متوعرة المسالك من يرومها باختطاطها في هضاب الجبال وعلى أسنمتها، كان لها بذلك مَنعة من العدو ويئسوا من طروقها، لما يكابدونه من وعرها، وما يتوقعونه من إجابة صريخها، كما في سبتة وبجاية وبلد القل على صغرها، فافهم ذلك واعتبره في اختصاص الإسكندرية باسم الثغر من لدن الدول العباسية، مع أن الدعوة من ورائها ببرقة وإفريقية، وإنما اعتبر في ذلك المخافة المتوقعة فيها من البحر لسهولة وضعها. ولذلك – والله أعلم- كان طروق العدو للإسكندرية وطرابلس في الملّة مرات متعددة. والله تعالى أعلم.

(324) اختار المسلمون الكوفة والبصرة في عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب وقد روعي في اختيارهما أمور سياسية وعسكرية، وهي أن تكون غربي النهر حتى لا يكون بينهما وبين باقي بلاد الجزيرة العربية نهر أو بحر عند الحاجة لنصرة أو تراجع، والقيروان اختاروها لتكون بعيدة عن السواحل من غزو الروم وبعيدة عن قبائل البربر في وسط الصحاري فموقعها مناسب للهدف الذي اختيرت له في زمانه. واليوم أصبحت البصرة ميناء كبيراً لتغير العالم من الاهتمام بالبحار وتنقلاته، حيث أنها أصبحت الميناء الوحيد لتنفس العراق الحديث على العالم، وضعف وضع الكوفة، وتدهورت إلا من بعض المزارات الدينية للشيعة. أما القيروان فلا زالت مدينة تحمل عبق التاريخ، وعمارة الأغالبة وبساطة الأحوال.

(325) يرى ابن خلدون أن الإنسان يحمي نفسه لكن إذا ركن إلى سكن المدينة فإنه تضعف قوته، يفقد هذه الصفة ويعطيها لغيره وهذه حقيقة واضحة لأنه يتنازل عن هذا العمل مقابل خضوعه لسلطة الدولة وما تعطيه إياه من أمان وما يدفعه من رسوم وضرائب لهذه الدولة وتقرب هذه النظرية من نظريات هوبز في السلطة التي تعتمد على العقد الاجتماعي بين السلطة والأفراد (أنظر الموسوعة الفلسية ص 563).

6 في المساجد والبيوت العظيمة في العالم

اعلم أن الله سبحانه وتعالى فضل من الأرض بقاعاً اختصها بتشريفه، وجعلها مواطن لعبادته، يضاعف فيها الثواب، وينمي بها الأجور، وأخبرنا بذلك على ألسن رسله وأنبيائه لطفاً بعباده وتسهيلاً لطرق السعادة لهم.

وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسبما ثبت في الصحيحين وهي مكة والمدينة وبيت المقدس.

أما البيت الحرام الذي بمكة فهو بيت إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه، أمره الله ببنائه وأن يؤذن في الناس بالحج إليه، فبناه هو وابنه إسماعيل كما نصه القرآن، قام بما أمره الله فيه، وسكن إسماعيل به مع هاجر ومن نزل معهم من جُرْهم إلى أن قبضهما الله ودفنا بالحِجر منه.

وبيت المقدس بناه داود وسليمان عليهما السلام. أمرهما الله ببناء مسجده ونصب هياكله، ودفن كثير من الأنبياء من وُلد إسحق عليه السلام حواليه. والمدينة مُهاجر نبينا محمد، صلوات الله وسلامه عليه، أمره الله تعالى بالهجرة إليها وإقامة دين الإسلام بها، فبنى مسجده الحرام بها، وكان ملحده الشريف في تربتها.

فهذه المساجد الثلاثة قرة عين المسلمين، ومهوى أفئدتهم، وعظمة دينهم وفي الآثار من فضلها ومضاعفة الثواب في مجاورتها والصلاة فيها كثير معروف. فلنشر إلى شيء من الخبر عن أولية هذه المساجد الثلاثة وكيف تدرجّت أحوالها إلى أن كمل ظهورها في العالم.

وكان من شأن إبراهيم عليه السلام وشأن زوجته سارة وغيرتها من هاجر ما هو معروف، وأوحى الله إليه أن يترك ابنه إسماعيل وأمه هاجر بالفلاة،





فوضعهما في مكان البيت وسار عنهما، وكيف جعل الله لهما من اللطف في نبع ماء زمزم ومرور الرفقة من جرهم بهما[326]، حتى احتملوهما وسكنوا إليهما، ونزلوا معهما حوالي زمزم كما عرف في موضعه. فاتخذ إسماعيل بموضع الكعبة بيتاً يأوي إليه، وأدار عليه سياجاً من الدوم وجعله زرباً لغنمه. وجاء إبراهيم صلوات الله عليه مراراً لزيارته من الشام أمر في آخرها ببناء الكعبة مكان ذلك الزرب. فبناه واستعان فيه بابنه إسماعيل ودعا الناس على حجه، وبقي إسماعيل ساكنا به. ولما قبضت أمه هاجر. وقام بنوه بعده بأمر البيت مع أخوالهم من جرهم، ثم العماليق من بعدهم، واستمر الحال على ذلك، والناس يُهرعون إليها من كل أفق من جميع أهل الخليقة. ثم كثر وُلد إسماعيل وانتشروا وتشعبوا إلى كنانة، ثم كنانة إلى قريش وغيرهم، وساءت ولاية خزاعة فغلبتهم قريش على أمره وأخرجوهم من البيت[327].

وتشريف الله لهذا البيت وعنايته به أكثر من أن يحاط به. وكفى من ذلك أن جعله مهبطاً للوحي والملائكة ومكانا للعبادة وفرض شعائر الحج ومناسكه، وأوجب لحرمه من سائر نواحيه من حقوق التعظيم والحق ما لم يوجبه لغيره، فمنع كل من خالف دين الإسلام من دخول ذلك الحرم، وأوجب على داخله أن يتجرد من المخيط إلا إزاراً يستره، وحمى العائذ به والراتع في مسارحه من مواقع الآفات، فلا يرام فيه خائف ولا يصاد له وحش ولا يحتطب له شجر. هذا شأن مكة وخبرها وتسمى أم القرى، وتسمى الكعبة لعلوها من اسم الكعب،

---

(326) قبائل جرهم قبائل يمنية قحطانية هاجرت من اليمن ومرت بمكة فرأت طيور تطير وعرفت أن هناك ماء وكانوا يبحثون عنه فنزلوا عند هاجر. والتي اشترطت عليهم أن الماء لها ووافقوا على ذلك، ثم تزوج نبي الله إسماعيل منهم فأنجب ما عرف بالعرب المستعربة أو العرب العدنانية، ويقول النسابة أن ذرية إسماعيل اثنا عشر بطناً بقي بعضهم في مكة أو قريباً منها مثل قريش وهذيل وتفرق الباقي بعيداً عنها مثل قبائل هوازن، وتميم وغيرهما.

(327) ذكر ابن خلدون شيئاً من تاريخ البيوت الثلاثة بشكل مفصل ومن حكم بها قبل الإسلام وبعده (انظر ص 790-799).

ويقال لها أيضا بكة. قال الأصمعي: لأن الناس يبك بعضهم بعضاً إليها أي يدفع . وقال مجاهد باء بكة أبدلوها ميما.

وقد كانت الأمم منذ عهد الجاهلية تعظمه، والملوك تبعث إليه بالأموال والذخائر مثل كسرى وغيره. وقصة الأسياف وغزالي الذهب اللذين وجدهما عبد المطلب حين احتفر زمزم معروفة.

وأما بيت المقدس وهو المسجد الأقصى فكان أول أمره أيام الصابئة موضع الزُّهرة وكانوا يقربون إليه الزيت فيما يقرّبونه يصبونه على الصخرة التي هناك. ثم دثر ذلك الهيكل.

وبقي الأمر كذلك إلى أن جاء الإسلام وحضر عمر لفتح بيت المقدس، وسأل عن الصخرة فأرى مكانها وقد علاها الزبل والتراب، فكشف عنها وبنى عليها مسجدا عن طريق البداوة، وعظم من شأنه ما أذن الله من تعظيمه، وما سبق من أم الكتاب في فضله حسبما ثبت.

ثم احتفل الوليد بن عبد الملك في تشييد مسجده على سنن مساجد الإسلام بما شاء الله من الاحتفال. كما فعل في المسجد الحرام وفي مسجد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة وفي مسجد دمشق وكانت العرب تسمية بلاط الوليد، وألزم ملك الروم أن يبعث الفعلة والمال لبناء هذه المساجد، وأن ينمقوها بالفسيفساء ، فأطاع لذلك وتم بناؤها على ما اقترحه.

وأما المدينة، وهي المسماة بيثرب، فهي من بناء يثرب بن مهلائل من العمالقة وملكها بنو إسرائيل من أيديهم فيما ملكوه من أرض الحجاز، ثم جاورهم بنوقيلة من غسان وغلبوهم عليها وعلى حصونها.

ثم أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالهجرة إليها لما سبق من عناية الله بها، فهاجر إليها ومعه أبو بكر وتبعه أصحاب ونزل بها وبنى مسجده وبيوته في





الموضع الذي كان الله قد أعده لذلك وشرفه في سابق أزله. وآواه أبناء قيلة ونصروه، فلذلك سموا الأنصار. وتمت كلمة الإسلام من المدينة حتى علت على الكلمات، وغلب على قومه وفتح مكة وملكها، وظن الأنصار أنه يتحول عنهم إلى بلده فأهمهم ذلك ، فخطبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبرهم أنه غير متحول، حتى إذا قبض صلى الله عليه وسلم كان ملحده الشريف بها وجاء في فضلها من الأحاديث الصحيحة ما لا خفاء به[328].

فانظر كيف تدرجت الفضيلة في هذه المساجد المعظمة لما سبق من عناية الله لها، تفهم سر الله في الكون وتدرجه على ترتيب محكم في أمور الدين والدنيا.

وأما غير هذه المساجد الثلاثة فلا نعلمه في الأرض. وقد كانت للأمم في القديم معابد[329] يعظمونها على جهة الديانة بزعمهم، منها بيوت النار للفرس، وهياكل يونان، وبيوت العرب بالحجاز التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بهدمها في غزواته.

(328) جاء في الحديث أن الصلاة في المسجد الحرام بمكة عن مائة ألف صلاة والصلاة في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة عن ألف صلاة والصلاة بالمسجد الأقصى عن خمسمائة صلاة، والفضل يعني مضاعفة الأجر والثواب.

(329) في الأصل مساجد وهو خطأ من سبق الحديث.



7 في أن المدن والأمصار بإفريقية والمغرب قليلة

والسبب في ذلك أن هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السنين قبل الإسلام، وكان عمرانها كله بدويا، ولم تستمر فيهم الحضارة حتى تستكمل أحوالها[330]. والدول التي ملكتهم من الإفرنجة والعرب لم يطل أمد ملكهم فيهم حتى ترسخ الحضارة منها. فلم تزل عوائد البداوة وشئونها، فكانوا إليها أقرب، فلم تكثر مبانيهم، وأيضا فالصنائع بعيدة عن البربر، لأنهم أعرق في البداوة والصنائع من توابع الحضارة، وإنما تتم المباني بها، فلا بد من الحذق في تعلمها. فلما لم يكن للبربر انتحال لها لم يكن لهم تشوف إلى المباني فضلا عن المدن وأيضا فهم أهل عصبيات وأنساب، لا يخلو عن ذلك جمع منهم، والأنساب والعصبية اجنح إلى البدو[331]. وإنما يدعو إلى المدن الدعة والسكون ويصير ساكنها عيالا على حاميتها، فتجد أهل البدو لذلك يستنكفون عن سكنى المدينة أو الإقامة بها، ولا يدعو إلى ذلك إلا الترف والغنى، وقليل ما هو في الناس.

فلذلك كان عمران إفريقية والمغرب كله أو أكثره بدويا أهل خيام وظواعن وقياطن وكنن في الجبال، وكان عمران بلاد العجم كله أو أكثره قرى وأمصاراً

(330) يرى ابن خلدون أن للحضارة دورة حتى ترسخ، فهي تحتاج إلى مقومات من ملك دولة متحضرة، واستقرار، ونمو المباني والمصانع، وهذا يدلنا على أحد مناهج ابن خلدون في قراءة الواقع من خلال التحليل التكاملي والمثالي للمقومات، وقد استخدم هذا الأسلوب كمنهج متواصل المراحل مثل تحليله التحول من البداوة للتحضر.

(331)هذا المفهوم العميق لتحليل البداوة مهم جداً فالعصبية والاهتمام بالأنساب من صلب أمور التفرقة بين البدو والحضر اليوم حيث اختفى التنقل والترحال من معظم قبائل البادية والتي كانت أهم ملامح الفرق بينهم وبين الحضر، وأصبحت القبائل البدوية مستوطنة في مجملها وأصبح أهم معيار يميز البدو عن الحضر، هو العصبية القبلية من خلال وجود شيخ قبيلة أو عشيرة يعتبر مرجع لهم، ويدينون له بالولاء، ويقبلون ما قد يفرض عليهم من التزامات مادية أو معنوية لصالح القبيلة، ومرجعيه العصبية القبلية ووجود مرجعية لها من أسرار استمرار المفهوم القبلي في العديد من البلاد العربية والحماس له. ويسمح بتطور هذا التعصب إلى أمور عديدة تبدأ بتوظيف وسائل الاتصال ولا تنتهي عن التحزبات الانتخابية في بعض الدول فالميزة تتحول لمشكلة في مجتمعات لم تحدد ثقافة البناء المناسبة.

ورساتيق من بلاد الأندلس والشام ومصر وعراق العجم وأمثالها، لأن العجم في الغالب ليسوا بأهل أنساب يحافظون عليها ويتنازعون في صراحتها والتحامها إلا في الأقل. وأكثر ما يكون سكنى البدو لأهل الأنساب، لأن لُحمة النسب أقرب وأشد، فتكون عصبيته كذلك، وتنزع بصاحبها إلى سكنى البدو والتجافي عن المصر الذي يذهب بالبسالة ويصيره عيالا على غيره، فافهمه وقس عليه. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.





8 في أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول

والسبب في ذلك ما ذكرنا مثله في البربر بعينه، إذ العرب أيضا أعرق في البدو وأبعد عن الصنائع. وأيضا فكانوا أجانب من الممالك التي استولوا عليها قبل الإسلام، ولما تملكوها لم ينفسح الأمد حتى تستوفي رسوم الحضارة، مع أنهم استغنوا بما وجدوا من مباني غيرهم. وأيضا فكان الدين أول الأمر مانعا من المغالاة في البنيان والإسراف فيه غير القصد كما عهد لهم عمر حين استأذنوه في بناء الكوفة بالحجارة، وقد وقع الحريق في القصب الذي كانوا بنوا من قبل، فقال افعلوا ولا يزيدن أحد على ثلاثة أبيات، ولا تطاولوا في البنيان، وألزموا السنة تلزمكم الدولة. وعهد إلى الوفد، وتقدم إلى الناس ألا يرفعوا بنيانا فوق القدر، قالوا : وما القدر؟ قال: ما لا يقربكم من السرف ولا يخرجكم عن القصد.

فلما بعد العهد بالدين والتحرج في مثال هذه المقاصد، وغلبت طبيعة الملك والترف، واستخدم العرب أمة الفرس وأخذوا عنهم المصانع والمباني، ودعتهم إليها أحوال الدعة والترف، فحينئذ شيدوا المباني والمصانع، وكان عهد ذلك قريبا بانقراض الدولة، ولم ينفسح الأمد لكثرة البناء واختطاط المدن والأمصار إلا قليلا، وليس كذلك غيرهم من الأمم[332]. فالفرس طالت مدتهم آلافا من السنين وكذلك القبط والنبط والروم، وكذلك العرب الأولى من عاد وثمود والعمالقة والتبابعة طالت آمادهم ورسخت الصنائع فيهم، فكانت مبانيهم وهياكلهم أكثر عدداً وأبقى على الأيام أثراً، واستبصر في هذا تجده كما قلت لك. والله وارث الأرض ومن عليها.

(332) حسب العمر الزمني الذي يحلله ابن خلدون يرى أن انتهاء سلطة العرب بسقوط بغداد على يد هولاكو وتدمير الخلافة العباسية عام 656هـ وهذا العمر يعتبر قليلاً بأعمار الدول الأخرى كالفراعنة أو الفرس أو البابليين كما أن تفرق العرب أول الفتح كانت سبباً إضافياً لتفرقهم في الأمصار.





9 في أن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقل

والسبب في ذلك شأن البداوة والبعد عن الصنائع كما قدمناه فلا تكون المباني وثيقة في تشييدها. وله- والله أعلم- وجه آخر وهو أمسُّ به، وذلك قلة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن كما قلناه في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعى، فإنه بالتفاوت في هذه تتفاوت جودة المصر ورداءته من حيث العمران الطبيعي، والعرب[333] بمعزل عن هذا، وإنما يراعون مراعي إبلهم خاصة لا يبالون بالماء طاب أو خبث، ولا قل أو كثر، ولا يسألون عن زكاء المزارع والمنابت والأهوية، لانتقالهم في الأرض، ونقلهم الحبوب من البلد البعيد، وأما الرياح فالقفر مختلف للمهاب كلها، والظعن كفيل لهم بطيبها، لأن الرياح إنما تخبث مع القرار والسكنى وكثرة الفضلات.

وانظر لما اختطوا الكوفة والبصرة والقيروان كيف لم يراعوا في اختطاطها إلا مراعى إبلهم، وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، فكانت بعيدة عن الوضع الطبيعي للمدن، ولم تكن لها مادة تمد عمرانها من بعدهم كما قدمنا أنه يحتاج إليه في حفظ العمران[334]، فقد كانت مواطنها غير طبيعية للقرار، ولم تكن في وسط الأمم فيعمرها الناس.

(333) مفهوم العرب والأعراب عند ابن خلدون يحمل أشكالاً كبيراً وتداخلاً واسعاً، فالعرب لديه يأتون بمعنى أصل العرب، العرق والقبيلة، والعرب على بساطتهم، والأعراب هم أهل القفار والبادية وما يمكن تسميتهم بالبدو.

(334) تحتاج المدن إلى دعمها بالبشر من المناطق القريبة منها، ولم تحظ المدن التي أقامها العرب في أول عهدهم كالكوفة والبصرة والقيروان بذلك لأنها لا تملك مقومات التحضر خاصة وجود الماء وأماكن الزراعة قياسا بغيرها من المناطق القريبة منها، كما أن هناك عامل آخر أضعف أعمال التحضر، وهو أن العرب كانوا في جزيرة العرب وانتشروا بعد الفتح بهجرات واضحة معروفة ثم غدت تلك المصادر أي مناطقهم الأولى قليلة السكان، مما جعل أصل المدد ضعيفاً، وانتقال الناس إلى تلك الحواضر واستقرارهم خاصة مدن الشام وفلسطين ومصر والأندلس والمدن التي فتحها العرب.



فــلأول وهلة من انحلال أمرهم وذهاب عصــبيتهم التي كانت سـيـاجا لها أتى عليهــا الخــراب والانحلال كأن لم تكــن: (وَاللّهُ يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّــبَ لِحُكْمِهِ)[335].

(335)هناك عامل آخر من قلة سكنى بلاد المغرب خاصة الأوسط وهي قلة المياه المناسبة للحياة والزراعة قياساً ببلاد العراق والشام ومصر، ومعروف أن معظم الحضارات القديمة كان ذلك سبباً لقيامها، إضافة للأسباب السياسية أو العوامل الاقتصادية أو العوامل الدينية.





10 في مبادئ الخراب في الأمصار

اعلم أن الأمصار إذا اختطت أولا تكون قليلة المساكن، وقليلة آلات البناء من الحجر والجير وغيرهما مما يعالي على الحيطان عند التأنق كالزلّج والرخام والربج والزجاج والفسيسفاء والصدف، فيكون بناؤها يومئذ بدويا وآلاتها فاسدة. فإذا عظم عمران المدينة وكثر ساكنها كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذ، وكثر الصناع إلى أن تبلغ غايتها من ذلك كما سبق بشأنها، فإذا تراجع عمرانها وخف ساكنها قلت الصنائع لأجل ذلك، ففقدت الإجادة في البناء والإحكام والمغالاة عليه بالتنميق. ثم تقل الأعمار لعدم الساكن فيقل جلب الآلات من الحجر والرخام وغيرهما، فتفقد ويصير بناؤهم وتشييدهم من الآلات التي في مبانيهم، فينقلونها من مصنع إلى مصنع لأجل خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل بقلة العمران وقصوره عما كان أولا[336]. ثم لا تزال تنقل من قصر إلى قصر ومن دار إلى دار إلى أن يفقد الكثير منها جملة، فيعودون إلى البداوة في البناء واتخاذ الطوب عوضا عن الحجارة، والقصور عن التنميق بالكلية، فيعود بناء المدينة مثل بناء القرى والمداشر[337]، ويظهر عليها سيما البداوة، ثم تمر في التناقص إلى غايتها من الخراب إن قدر لها به. سنة الله في حفظه.

(336) الحقيقة أن نمو المدينة من البساطة إلى التحضر ثم عودتها مثل القرى، يرتبط بعوامل عديدة مثلاً كونها عاصمة ثم تركها، أو لغزو يحدث عليها ثم لا تقوم لها قائمة أو جفاف آبارها أو مصادر المياه فيها، أو لكثرة الحروب في مناطقها، أو وجود مدن أخرى بدأت تجذب أهل المدينة التي بدأت تتحول إلى قرية، ولكل مدينة قصة تظهر بها ثم تتألق ثم تخبو سنة كونية تتجدد.

(337) معناها في لغة أهل المغرب المدائن (د. وافي ص 802).



11 في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة

والسبب في ذلك أنه قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم متعاونون جميعا في عمرانهم على ذلك. والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تسد ضرورة الأكثر من عددهم أضعافاً.

فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال[338]، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات فتصرف في حالات الترف وعوائده وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأعواضه وقيمه، فيكون لهم بذلك حظ من الغنى. وقد تبين لك في الفصل الخامس في باب الكسب والرزق أن المكاسب إنما هي قيم الأعمال، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمها[339] بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنق في المساكن والملابس واستجادة الآنية والماعون واتخاذ الخدم والمراكب، وهذه كلها أعمال تُستدعى بقيمها ويختار المهرة في صناعتها والقيام عليها. فتنفُق أسواق[340] الأعمال والصنائع ويكثر دخل المصر وخرجه، ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قِبل أعمالهم ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية،

---

(338) هذه المعلومة البديهية تفسر لنا سبب البطالة خاصة في المدن الصغيرة والقرى، وهي أن الأعمال الضرورية يكفيها العدد الأقل من العاملين، وهذه المدن الكماليات فيها محدودة أو منعدمة لذا يبقى العدد الأكبر بدون عمل أو بأعمال هامشية مما يجعلهم عاطلين عن العمل، وهذه البطالة هي إحدى الأسباب الرئيسية للهجرة للمدن، فتأمل ذلك.

(339) قيمة الشيء تدل على العائد منه اقتصادياً واجتماعياً لذا في البلاد التي فيها ترف نرى الأشخاص الذين يقومون بأعمال ترفيه أو ذات مهارات خاصة لهم قيمة خاصة كالمهندسين و الفنانين أو المصممين، بينما لا يملكون هذه المكانة في المجتمعات البسيطة لعدم الحاجة لهم أو عدم القدرة على دفع تكاليفهم الحقيقة ومن ثم عدم الوعي بقيمتهم.

(340) تنفق الأسواق أي يزيد الطلب عليها ويساهم ذلك في زيادة الدخل.



ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته، واستنبطت الصنائع لتحصيلها، فزادت قيمها، وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول، وكذا في الزيادة الثانية والثالثة، لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش. فالمصر إذا فضل بعمران واحد ففضله بزيادة كسب ورفه وبعوائد من الترف لا توجد في الآخر. فما كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر كان حال أهله في الترف أبلغ من حال المصر الذي دونه على وتيرة واحدة في الأصناف. القاضي مع القاضي، والتاجر مع التاجر، والصانع مع الصانع، والسوقي مع السوقي، والأمير مع الأمير، والشرطي مع الشرطي[341].

واعتبر ذلك في المغرب مثلا بحال فاس من غيرها من أمصاره الأخرى مثل بجاية وتلمسان وسبتة تجد بينهما بوناً كثيرا على الجملة، ثم على الخصوصيات. فحال القاضي بفاس أوسع من حال القاضي بتلمسان، وهكذا كل صنف مع صنف أهله. إلى أن تنتهي إلى المداشر الذين اعتمالهم في ضروريات معاشهم فقط، ويقصرون عنها وما ذلك إلا لتفاوت الأعمال فيها، فكأنها كلها أسواق للأعمال. والخرج في كل سوق على نسبته فلذلك تجد أهل هذه الأمصار الصغيرة ضعفاء الأحوال، متقاربين في الفقر والخصاصة لما أن أعمالهم لا تفي بضروراتهم ، ولا يفضل ما يتأثلونه كسباً فلا تنمو مكاسبهم، وهم لذلك مساكين محاويج إلا في الأقل النادر.

واعتبر ذلك حتى في أحوال الفقراء والسؤال. فإن السائل بفاس أحسن حالا من السائل بتلمسان أو وهران. ولقد شاهدت بفاس السؤال يسألون أيام

(341) أي المقارنة بين أصحاب الصنعة الواحدة، وهذه رؤية لابن خلدون واعية في قراءة التمايز بين المدن بشكل عام وعند مقارنة مهن محددة بين بلدين من خلال تمايز النمو الاقتصادي بينها.



الأضــاحي أثمان ضحاياهم، ورأيتهم يســألون كثيرا من أحوال الترف واقتراح المأكل، مثل سـؤال اللحم والسـمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون، ولو سأل سائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستُنكر وعُنِّف وزجر.

ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال القاهرة ومصر من الترف والغنى في عوائدهم ما يقضــي منه العجب، حتى إن كثيراً من الفقــراء بالمغرب ينزعون إلى النقلة إلى مصر لذلك، لما يبلغهم من أن شأن الرفة بمصر أعظم من غيرها. ويعتقد العامة من الناس أن ذلك لزيادة إيثار في أهل تلك الآفاق على غيرهم أو أموال مختزنة لديهم، وأنهم أكثر صدقة وإيثاراً من جميع أهل الأمصار. وليس كذلك وإنما هو لما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التي لديك، فعظمت لذلك أحوالهم.

وأمــا حــال الدخـل والخرج فمتكافئ فــي جميع الأمصــار[342]، ومتى عظم الدخل عظم الخرج وبالعكس ومتى عظم الدخل والخرج اتسعت أحوال الساكن ووسع المصر.

كل شيء يبلغك من مثل هذا فلا تنكره واعتبره بكثرة العمران، وما يكون عنه من كثرة المكاســب التي يسهل بســببها البذل والإيثار على مبتغيه، ومثله بشأن الحيوانــات العجم مع بيوت المدينة الواحدة وكيف يختلف أحوالها في هجرانها أو غشيانها . فإن بيوت أهل النعم والثروة والموائد الخصبة منها تكثر بساحتها

(342) في عصر ابن خلدون كان النظام الاقتصادي يرتبط بالعملة المكونة من ثروة حقيقية والتي تتمثل بالتعامل بالذهب والفضة وكانت المدن تمثل نظام المدينة الدولة أي أن كل مدينة لها استقلال شبه اقتصادي عن بقية الأقطار لذا ينعكس دخلها على خراجها حسب رخاءها وقوة اقتصادها، بينما في عصرنا الحاضر عصر الدول القومية فالدخل متغير آخر، وهو أن السلطة السياسية ربما تدعم مدن وقرى معينة من مصادر اقتصادية حكومية أو خارجية، وتهمل مدن أخرى إضافة إلى تأثير التقلبات الاقتصادية في جزء من الدولة أو دول ذات علاقات اقتصادية معها، يؤثر على الدولة كلها، وقديماً كان له تأثير ولكن بدرجة أقل على باقي الدول.



وأفنيتها بنثر الحبوب وسواقط الفتات، فيزدحم عليها غواشي النمل والخشاش ويُحلِّق فوقها عصائب الطيور حتى تروح بطاناً وتمتلئ شبعاً ورياً، وبيوت أهل الخصاصة والفقراء الكاسدة أرزاقهم لا يسري بساحتها دبيب، ولا يحلق بجوها طائر، ولا تأوي إلى زوايا بيوتهم فأرة ولا هرة.

فتأمل سر الله تعالى في ذلك، واعتبر غاشية الأناسي بغاشية العجم من الحيوانات، وفتات الموائد بفضلات الرزق والترف وسهولتها على ما يبذلها لاستغنائهم عنها في الأكثر لوجود أمثالها لديهم. واعلم أن اتساع الأحوال وكثرة النعم في العمران تابع لكثرته. والله سبحانه وتعالى أعلم. وهو غني عن العالمين.



12 في أســعار المــدن

اعلـم أن الأسـواق كلها تشـتمل علـى حاجات الناس، فمنها الضـروري وهي الأقوات من الحنطة وما في معناها كالباقلاء والبصـل والثوم وأشباهه، ومنها الحاجـي والكمالي مثـل الأدم والفواكـه والملابس والماعون والمواكب وسـائر المصانع والمباني. فإذا استبحر المصر وكثر ساكنه رخصت أسعار الضروري مـن القوت وما في معناه، وغلت أسـعار الكمالي مـن الأدم والفواكه وما يتبعها، وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس.

والسـبب فـي ذلـك أن الحبوب من ضـرورات القـوت، فتتوفـر الدواعي على اتخاذها، إذ كل أحد لا يهمل قوت نفسـه ولا قوت منزله لشـهره أو سـنته[343] فيعم اتخاذها أهل المصـر أجمع أو الأكثر منهم في ذلك المصـر أو فيما قرب منـه، لا بد من ذلك. وكل متخذ لقوته تفضـل عنه وعن أهل بيته فضـلة كبيرة تسـد خلة كثيرين من أهل ذلك المصـر، فتفضـل الأقوات عن أهل المصر من غير شـك، فترخص أسـعارها في الغالب، إلا ما يصـيبها في بعض السنين من الآفات السـماوية ولولا احتكار الناس لها لما يُتوقـع من تلك الآفات لبُذلت دون ثمـن ولا عوض لكثرتها بكثرة العمران، وأما سـائر المرافق من الأدم والفواكه ومـا إليهـا، فإنها لا تعم بهـا البلوى ولا يسـتغرق اتخاذها أعمال أهل المصـر أجمعين، ولا الكثير منهم، ثم إن المصر إذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها، كل بحسـب حالـه، فيقصـر الموجود منها عـن الحاجات قصـوراً بالغا، ويكثر

(343) الاحتفاظ بقوت السنة والموسم عاده قديمة خوفاً من تقلب الزمان، ولا زال بعض بلاد المغرب يشترون من القوت الضروري الذي يكفيهم لمدة عام في وقت معين من السنة.





المستامون[344] لها وهي قليلة في نفسها، فتزدحم أهل الأغراض، ويبذل أهل الرفه والترف أثمانها بإسراف في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم[345]، فيقع فيها الغلاء كما تراه.

وأما الصنائع والأعمال أيضا في الأمصار الموفورة العمران فسبب الغلاء فيها أمور ثلاثة: الأول: كثرة الحاجة لمكان[346] الترف في المصر بكثرة عمرانه، والثاني: اعتزاز أهل الأعمال بخدمتهم وامتهان أنفسهم لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها، والثالث: كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم وإلى استعمال الصناع في مهنهم، فيبذلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها، فيعتز العمال والصناع وأهل الحرف وتغلو أعمالهم[347]، وتكثر نفقات أهل المصر في ذلك.

وأما الأمصار الصغيرة والقليلة الساكن فأقواتهم قليلة لقلة العمل فيها، وما يتوقعونه لصغر مصرهم من عدم القوت، فيتمسكون بما يحصل منه في أيديهم ويحتكرونه، فيعز وجوده لديهم، ويغلو ثمنه على مُستامه. وأما مرافقهم فلا تدعو إليها أيضاً حاجة لقلة الساكن وضعف الأحوال، فلا تُنفق لديهم سوقه، فيختص بالرخص في سعره.

وقد يدخل أيضاً في قيمة الأقوات قيمة ما يُفرض عليها من المكوس

(344) المستامون لها أي الذين يطلبون السلعة بسعر معين يزيدون فيه على سوم سابق لنفس السلطة، وهي مرحلة من مراحل الشراء في الأسواق المفتوحة.

(345) هناك سبب آخر لارتفاع الأسعار وهو أن الكثير من السلع التي يتم التنافس عليها كانت مصنوعة يدوياً، كما هو في صناعة ذلك الزمان، وأن أعدادها عادةً قليلة، وأنها وسيلة لإظهار الرفاة والرخاء الاقتصادي، واليوم تتجدد الأفكار ويبتكر الإنسان في التميز وإظهار رخاءه الاقتصادي بشراء النوادر من الأشياء أو الغالي من السلع، إنه الإنسان نفسه الباحث عن التميز بما يملك من قدرات أو مادة .

(346) مكان الترف أي إمكانيته.

(347) هذه الأسباب إضافة إلى عوامل مساعدة أخرى ظهر التميز بين المدن واشتهرت بعض المدن بصناعة أو زراعة أجادها أهلها مثل السجاد الفارسي أو الزيتون الأندلسي أو السفن العمانية، وكل مدينة أجادت سلعة كان مصدر دخل لها واشتهرت به.

والمغارم للسلطان في الأسواق وأبواب المصر، وللجباة في منافع يفرضونها على البياعات لأنفسهم، ولذلك كانت الأسعار في الأمصار أغلى من الأسعار في البادية، إذ المكوس والمغارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة، وكثرتها في الأمصار لا سيما في آخر الدولة، وقد تدخل أيضاً في قيمة الأقوات قيمة علاجها في الفلح، ويحافظ على ذلك في أسعارها[348].

(348) يحافظ ذلك من أسعارها: من خلال حساب التكاليف التي يتم صرفها على السلعة وهذه تفسر ارتفاع أسعار بعض السلع عن قيمها الحقيقية.





13 في قصور أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران

والسبب في ذلك أن المصر الكثير العمران يكثر ترفه كما قدمناه وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف، وتُعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها فتنقلب ضرورات، وتصير فيه الأعمال كلها مع ذلك عزيزة، والمرافق غالية بازدحام الأغراض عليها من أجل الترف، وبالمغارم السلطانة التي توضع على الأسواق والبياعات وتُعتبر في قيم المبيعات، ويعظم فيها الغلاء في المرافق والأقوات والأعمال، فتكثر لذلك نفقات ساكنة كثرة بالغة على نسبة عمرانه ويعظم خرجه، فيحتاج حينئذ إلى المال الكثير للنفقة على نفسه وعياله في ضرورات عيشهم وسائر مؤنهم.

والبدوي لم يكن دخله كثيراً إذا كان ساكناً بمكان كاسد الأسواق في الأعمال التي هي سبب الكسب، فلم يتأثل كسباً ولا مالاً، فتعذر عليه من أجل ذلك سكنى المصر الكبير لغلاء مرافقه وعزة حاجاته، وهو في بدوه يسد خلته بأقل الأعمال، لأنه قليل عوائد[349] الترف في معاشه وسائر مؤنه، فلا يضطر إلى المال، وكل من يتشوف إلى المصر وسكناه من أهل البادية فسريعاً ما يظهر عجزه ويفتضح في استيطانه[350]، إلا من يُقدم منهم تأثل المال ويحصل له منه فوق الحاجة، ويجري إلى الغاية الطبيعية لأهل العمران من الدعة والترف، فحينئذ ينتقل إلى المصر وينتظم حاله مع أحوال أهله في عوائدهم وترفهم. وهكذا شأن بداية عمران الأمصار. والله بكل شيء محيط.

(349) عوائد الترف: أي عاداته.

(350) يحتاج ساكني المدن إلى مورد مالي أو دخل للتمكن من الصرف على مستلزمات المدينة، لذا أكد ابن خلدون على قيمة تأثل المال أي ملكيته قبل السكنى. كما أن سكنى المدينة بالنسبة للبدوي تحتاج تكيف وقبول عادات المدينة وهذه تحتاج إلى صبر وتضحية وتنازل عن بعض القيم البدوية والتي تمثل جزء من رجولته وشخصيته، ومخالفة لعادات سابقة لديه، وغالبا التحول من هذه العادات إلى عادات المدينة تتضح في الجيل الثاني، وتتبلور في الجيل الثالث لساكني المدينة من القرى أو البادية. كما أن الانتقال من مدينة إلى أخرى يحتاج إلى تكيف ولكن من نوع آخر.



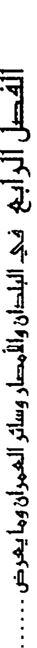
14 في أن الأقطار في اختلاف أحوالها بالرفه والفقر مثل الأمصار

اعلم أن ما توفر عمرانه من الأقطار وتعددت الأمم في جهاته وكثر ساكنه اتسعت الأحوال أهله وكثرت أموالهم وأمصارهم وعظمت دولهم وممالكهم. والسبب في ذلك كله ما ذكرناه من كثرة الأعمال وما يأتي ذكره من أنها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن من الفضلة البالغة على مقدار العمران وكثرته، فيعود على الناس كسباً يتأثلونه ، حسبما نذكر ذلك في فصل المعاش وبيان الرزق والكسب، فيتزيد الرفه لذلك وتتسع الأحوال ويجيء الترف والغنى وتكثر الجباية للدولة بنفاق الأسواق فيكثر مالها ويشمخ سلطانها ، وتتفنن في اتخاذ المعاقل والحصون واختطاط المدن وتشييد الأمصار.

اعتبر ذلك بأقطار المشرق، مثل مصر والشام وعراق العجم والهند والصين وناحية الشمال كلها وأقطارها وراء البحر الرومي، لما كثر عمرانها كيف كثر المال فيهم، وعظمت دولتهم، وتعددت مدنهم وحواضرهم، وعظمت متاجرهم وأحوالهم. فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية الواردين على المسلمين بالمغرب في رفههم واتساع أحوالهم أكثر من أن يحيط به الوصف. وكذا تجار أهل المشرق وما يبلغنا عن أحوالهم، وأبلغ منها أحوال أهل المشرق الأقصى من عراق العجم والهند والصين، فإنه يبلغنا عنهم في باب الغنى والرفه غرائب تسير الركبان بحديثها، وربما تُتلقى بالإنكار في غالب الأمر، ويحسب من يسمعها من العامة أن ذلك لزيادة في أموالهم، أو لأن المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم ، أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم، وليس كذلك. فمعدن الذهب الذي نعرفه في هذه الأقطار إنما



هـو من بلاد السـودان[351] وهي إلى المغرب أقرب. وجميع ما في أرضـهم من البضـاعة فإنما يجلبونه إلى غير بلادهـم للتجارة. فلو كان المال عتيداً موفوراً لديهم لما جلبوا بضائعهم إلى سواهم يبتغون بها الأموال، ولاستغنوا عن أموال الناس بالجملة. فكثرة العمران واختصاصـها بأرض المشـرق وأقطاره. وكثرة العمران تفيد كثرة الكسـب بكثرة الأعمال التي هي سـببه[352]. فلذلك اختص المشرق بالرفه من بين الآفاق.



(351) تسمى بلاد السودان في ذلك العهد جميع الدول الأفريقية باستثناء الدول القريبة من بحر الروم (البحر المتوسط) من مصر إلى فاس.

(352) هناك عامل أخر ذكره ابن خلدون سابقاً وهو وجود الحضارة وتتابعها في القطر. ففي عصر ابن خلدون كانت مصر والعراق وبلاد المشرق وبلاد الفرنجة أكثر تحضراً وتتابع الحضارات فيها من بلاد المغرب التي تمت المقارنة معها، واليوم نرى دول أخرى تقدمت حضارتها وقدراتها مع قلة مواردهم المادية مثل اليابان والمانيا، لكن العقل والإدارة هما سيدا الموقف.



15 في تأثل العقار والضياع في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها

اعلم أن تأثل العقار والضياع الكثيرة لأهل الأمصار والمدن لا يكون دفعة واحدة، ولا في عصر واحد، إذ ليس يكون لأحد منهم من الثروة ما يملك به الأملاك التي تخرج قيمها عن الحد، ولو بلغت أحوالهم في الرفه ما عسى أن تبلغ. وإنما يكون ملكهم وتأثلهم لها تدريجاً إما بالوراثة من آبائه وذوي رحمه، حتى تتأدى أملاك الكثيرين منهم إلى الواحد وأكثر لذلك، أو أن يكون بحوالة الأسواق، فإن العقار في آخر الدولة وأول الأخرى عند فناء الحامية وخرق السياج وتداعى المصر إلى الخراب تقل الغبطة به لقلة المنفعة فيها بتلاشي الأحوال فترخص قيمها، وتُتملك بالأثمان اليسيرة ، وتتخطى بالميراث إلى ملك آخر، وقد استجد لمصر شبابه باستفحال الدولة الثانية، وانتظمت له أحوال رائعة حسنة تحصل معها الغبطة في العقار والضياع لكثرة منافعها حينئذ، فتعظم قيمها، ويكون لها خطر لم يكن في الأول. وهذا معنى الحوالة فيها[353]، ويصبح مالكها من أغنى أهل المصر، وليس ذلك: بسعيه واكتسابه، إذ قدرته تعجز عن مثل ذلك.

وأما فوائد العقار والضياع فهي غير كافية لمالكها في حاجات معاشه، إذ هي لا تفي بعوائد الترف وأسبابه، وإنما هي في الغالب لسد الخلّة وضرورة المعاش، والذي سمعناه من مشيخة البلدان أن القصد باقتناء الملك من العقار والضياع إنما هو الخشية على من يترك خلفه من الذرية الضعفاء ليكون مرباهم به ورزقهم فيه ونشؤهم بفائدته ما داموا عاجزين عن الاكتساب، فإذا اقتدروا على تحصيل المكاسب سعوا فيها بأنفسهم، وربما يكون من الوُلد من يعجز

(353) الحوالة إلى التحول من حال إلى حال.



عن التكسب لضعف في بدنه أو آفة في عقله المعاشي[354]، فيكون ذلك العقار قِواما لحاله. هذا قصد المترفين في اقتنائه. وأما التمول منه وإجراء أحوال المترفين فلا. وقد يحصل ذلك منه للقليل أو النادر بحوالة الأسواق وحصول الكثرة البالغة منه[355]، والعالي في جنسه وقيمته في المصر. إلا أن ذلك إذا حصل ربما امتدت إليه أعين الأمراء والولاة واغتصبوه في الغالب أو أرادوه على بيعه منهم ونالت أصحابه منه مضار ومعاطب[356]. والله غالب على أمره وهو رب العرش العظيم.

(354)هذه العبارات من عبقريات ابن خلدون، وتشير إلى أن ليس كل الناس لديهم القدرة على كسب الرزق المعاشي لضعف في عقله أو انصرافة عن كسب الرزق، حيث كسب الرزق يحتاج إلى مهارات لا يملكها كل واحد.

(355)تقييمات ابن خلدون للعقار بما يناسب عصره حيث كانت الأرض غالباً متاحة وبنائها أكثر تكلفة، وعوائده الايجارية غالباً محدودة،، وهذه المعايير تغيرت في عصرنا، فالعقار أحد أهم أسباب الثروة، وأهم مستودع للاستقرار الاقتصادي ولكل زمان دولة ورجال.

(356) لازالت هذه المعاطب تتكرر بأوجه عديدة وأن تغير الزمان والمكان والسبب، وطرق الاستئثار ومبرراته.



16 في حاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة

وذلك أن الحضري إذا عظم تموله، وكثر للعقار والضياع تأثُّله، وأصبح أغنى أهل المصر، ورمقته العيون بذلك، وانفسحت أحواله في الترف والعوائد، زاحم عليها الأمراء وغصوا به. ولما في طباع البشر من العدوان، تمتد أعينهم إلى تملك ما بيده وينافسونه فيه، ويتحيلون على ذلك بكل ممكن، حتى يُحصلُّوه في ربقة حكم سلطاني، وسبب من المؤاخذة ظاهر ينتزع به ماله. وأكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية وهي قليلة اللبث. قال صلى الله عليه وسلم : « الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تعود ملكا عضوضاً». فلا بد حينئذ لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حامية تذود عنه، وجاه ينسحب عليه من ذي قرابة للملك أو خالصة له أو عصبية يتحاماها السلطان، ليستظل بظلها، ويرتع في أمنها من طوارق التعدي[357]. وإن لم يكن له ذلك أصبح نهباً بوجوه التحيلات وأسباب الحكام. (وَاللَّه يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِه).

(357)لازال الإنسان يخاف على ماله من العوادي والاضطهاد والمصادرات، وربما ينجح في ذلك، وربما يفشل، ومن حيل اليوم لحماية الإنسان نفسه تسجيل الأملاك في اسم شركة أجنبية. أو إدخال أحد ذوي السلطان معه في شراكته. أو أخذه جنسية دولة قوية يتوقع أنها تحميه أو تفريق أملاكه بين الدول، أو مشاركته بنشاطات اجتماعية وخيرية تخفف العين عنه، وهكذا تؤكد الأيام والأحداث أن الاستقرار بالدنيا حلم لا يمكن الحصول عليه.



17 في أن الحضارة في الأمصار من قِبل الدولة وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها

والسـبب في ذلك أن الحضـارة هـي أحوال عادية زائدة على الضـروري من أحـوال العمـران زيادة تتفـاوت بتفاوت الرفه وتفـاوت الأمم فـي القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصـر. وتقع فيها عند كثرة التفنن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصـنائع، ويحتاج كل صـنف منها إلى القومة عليه والمهرة فيه. وبقدر مـا يتزيـد من أصـنافها تتزيد أهل صـناعتها، ويتلـون ذلك الجيـل بها. ومتى اتصـلت الأيام وتعاقبت تلك الصـناعات حذق أولئك الصـناع في صـناعتهم، ومهروا في معرفتها، والأعصـار بطولها وانفساح أمدها وتكرير أمثالها تزيدها اسـتحكاما ورسوخا. وأكثر ما يقع ذلك في الأمصـار لاستبحار العمران وكثرة الرفـه فـي أهلها. وذلك كله إنما يجيء من قبل الدولـة. لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، وتتسـع أحوالهم بالجاه أكثر من اتسـاعها بالمـال[358]، فيكـون دخل تلـك الأموال من الرعايـا وخرجها فـي أهل الدولة ثـم فيمن تعلق بهم من أهل المصـر، وهم الأكثر فتعظـم لذلك ثروتهم، ويكثر غناهم، وتتزيد عوائد الترف ومذاهبه، وتسـتحكم لديهم الصـنائع في سـائر فنونه وهذه هي الحضارة[359].

ولهذا تجد الأمصـار التي في القاصـية ولو كانت موفورة العمران تغلب عليها

(358) المال مع التاجر ثروة، ومع العامل قوت، ومع الحاكم جاه وسلطان، ومع الفقير سد رمق(أنظر إشراقات الحياة د. العصيمي).

(359) هناك عدة مدارس لقراءة أسباب ثراء المجتمع يرى ابن خلدون أن سياسات الدولة ونظامها هي أساس هذا الرخاء، فالتقدم الاقتصادي يأتي من الدولة ورعايتها للشعب وهذا يختلف عن نظريات أخرى ترى حرية الاقتصاد وأن الذي يؤثر بالمجتمع هو القطاع الخاص ونظريات أخرى ترى أن المؤثر الأكبر هم عموم الشعب أو ما يسمى بالطبقة الوسطى،وهناك تنظيرات متباينة من تحديد دور الدوله في تقدم المجتمع وللتطور الفكري والنمو الحضاري والتغيرات الاجتماعية أثر مهم في نمو هذه الأفكار وتطورها وتحولها إلى برامج تخطيط متكاملة قابلة للتنفيذ.



أحوال البداوة وتبعد عن الحضارة في جميع مذاهبها ، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها. وما ذاك إلا لمجاورة السلطان لهم وفيض أمواله فيهم، كالماء يخضر ما قرب منه فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد. وقد قدمنا أن السلطان والدولة سوق للعالم. فالبضائع كلها موجودة في السوق وما قرب منه، وإذا بعدت عن السوق افتقدت البضائع جملة.

ثم إنه إذا اتصلت تلك الدولة وتعاقب ملوكها في ذلك المصر واحداً بعد واحد استحكمت الحضارة فيهم وزادت رسوخاً.

واعتبر ذلك في اليهود لما طال ملكهم بالشام نحواً من ألف وأربعمائة سنة رسخت حضارتهم ، وحذقوا في أحوال المعاش وعوائده والتفنن في صناعته من المطاعم والملابس وسائر أحوال المنزل، حتى إنها لتؤخذ عنهم في الغالب إلى اليوم. ورسخت الحضارة أيضا وعوائدها في الشام منهم ومن دولة الروم بعدهم ستمائة سنة، فكانوا في غاية الحضارة . وكذلك أيضا القبط دام ملكهم في الخليقة ثلاثة آلاف من السنين، فرسخت عوائد الحضارة في بلدهم مصر. وأعقبهم بها ملك اليونان والروم ثم ملك الإسلام الناسخ للكل، فلم تزل عوائد الحضارة بها متصلة. وكذلك أيضا رسخت عوائد الحضارة باليمن لاتصال دولة العرب بها منذ عهد العمالقة والتبابعة آلافا من السنين، وأعقبهم ملك مصر. وكذلك الحضارة بالعراق لاتصال دولة النبط والفرس بها من لدن الكلدانيين والكيانية والكسروية والعرب بعدهم آلافاً من السنين.

فلم يكن على وجه الأرض لهذا العهد أحضر من أهل الشام والعراق ومصر. وكذا أيضا رسخت عوائد الحضارة واستحكمت بالأندلس لاتصال الدولة





العظيمة فيها للقوط، ثم ما أعقبها من ملك بني أمية آلافا من السنين[360]، وكلتا الدولتين عظيمة، فاتصلت فيها عوائد الحضارة واستحكمت.

وأما إفريقية والمغرب فلم يكن بها قبل الإسلام ملك ضخم. إنما قطع الروم الإفرنجة إلى إفريقية البحر وملكوا الساحل، وكانت طاعة البربر أهل الضاحية لهم طاعة غير مستحكمة.

ولما جاء الله بالإسلام ، وملك العرب إفريقية والمغرب لم يلبث فيهم ملك العرب إلا قليلا أول الإسلام، وكانوا لذلك العهد في طور البداوة، ومن استقر منهم بإفريقية والمغرب لم يجد بهما من الحضارة ما يقلد فيه من سلفه وذلك كله قليل لم يبلغ أربعمائة سنة، وتغلب بدو العرب الهلاليين[361] عليها وخربوها، وبقي أثر خفي من حضارة العمران فيها، وإلى هذا العهد يؤنس فيمن سلف له بالقلعة أو القيروان أو المهدية سلف فتجد له من الحضارة في شئون منزله وعوائد أحواله آثارا ملتبسة بغيرها يميزها الحضرى البصير بها[362].

فتفطن لهذا السر فإنه خفي عن الناس، واعلم أنها أمور متناسبة وهي حال الدولة في القوة والضعف، وكثرة الأمة أو الجيل، وعظم المدينة أو المصر، وكثرة النعمة واليسار، وذلك أن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران، وكلها مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال، وأموال الجباية عائدة عليهم،

---

(360) مجموع ملك القوط والأمويين آلاف من السنين، أما الأمويين لوحدهم فقد بلغت مدة حكمهم من 138هـ-422هـ أي ثلاثة قرون ونيفا.ودول الطوائف التي أتت بعدهم تعتبر أمتداد لهم.

(361) أي بنو هلال وبنو سليم الذين هاجروا من الجزيرة العربية نتيجة المجاعات التي أصابت بلادهم في منتصف القرن الخامس الهجري لمصر ثم بلاد المغرب، ومعروفة ملاحمهم وتاريخهم ومعرفون في الأدب الشعبي تحت مسمى تغريبه بني هلال وفيها بطولاتهم في الحروب التي لا تخلو من مبالغة وتضخيم وخيال.

(362) الحضري مستوطن الحضر البصير بها الذي يملك إحساساً في التميز بين أنواع وفنون البناء ومظاهر الحياة ويربطها في الذوق الحضاري وما أضيف إليه من تطويرات مستمرة، وهذا أمر مشاهد في القلاع والقصور والمنشأءات قديماً، ثم اضطر من أتى بعدهم إلى ترميمها رغم أنهم لا يملكون مهارات وقدرة الأسلاف في العمل مثلها أو الترميم المناسب لها.

ويسارهم في الغالب من أسواقهم ومتاجرهم. وإذا أفاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها انبثت فيهم ورجعت إليه ثم إليهم منه، فهي ذاهبة عنهم في الجباية والخراج عائدة عليهم في العطاء[363]. فعلى نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة. وأصله كله العمران وكثرته. فاعتبره وتأمله في الدول تجده. (وَاللّٰهُ يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ).

(363)هذا الأمر في المجمل، ولكن ربما يكون دخل الحاكم أو السلطان كبيراً لكنه يكتنزه ولا يبثه في رعيته، لذا يكون ذلك وبال عليهم وخراجهم ونمو بلادهم محدوداً، وهذا مشاهد في أمم عديدة كما أن ضعف الرعية أو قلة حيلتهم أو عدم ثقة الحاكم بهم تجعل الحاكم يستعين بأناس من الخارج لعمارة بلده أو تحقيق بعض أماله أو حمايته، وهذا من أسوأ التصرفات، لأنه يؤدي إلى أن أموال البلد تخرج إلى الغير مما يفقره بلده مع تكرار ذلك ويفقد اهله الثقة به والولاء له. خاصة إذا كانت مداخيلهم أقل من القادم لهم .





18 في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده

قد بينا لك فيما سلف أن الملك والدولة غاية للعصبية، وأن الحضارة غاية للبداوة، وأن العمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقه له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط. فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضاً كذلك. لأنه غاية لا مزيد وراءها. وذلك أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها. والحضارة كما علمت في التفنن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه من الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل[364]، وللتأنق في كل واحد من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة وعدم التأنق فيها، وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات[365]، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها: أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد[366] التي

---

(364) يحاول ابن خلدون أن يُجمل مظاهر الترف في عصره، والحقيقة أن مفهوم الحضارة المادية ومظاهر الترف نسبي وما يراه ابن خلدون ترفاً في عصره يعتبر اليوم بساطة وتواضعاً قياساً بإمكانيات اليوم الذي تتجدد فيه أنواع الترف وأواجهه بشكل كبير، إلا أن نسبة الترف من عصر إلى آخر لا تمنع الاستفادة من منطق ابن خلدون في علاقة الترف بتغير الأحوال وإمكانية ذهاب حضارات، إذا وصلت قمة التحضر، والإيذان بزوالها أو ضعفها حيث تؤكد تنظيراته أن هناك دورة حضارية لكل أمة . ويبقى تساؤل هل تستطيع الحضارة أن تجدد نفسها وتمنع نفسها من الاضمحلال سؤال صعب الإجابة عليه وان كانت حالة أوربا اليوم تؤكد إمكانية ذلك ولو جزئياً.

(365) هناك علاقة بين الرفاة المادي وحالات النفس الإنسانية من ناحية النقاء والصفاء ألمح إليه ابن خلدون.

(366) هذه من روائع ابن خلدون، فالاعتياد على شيء يجعل الإنسان لا يقبل أقل منه بل أعلى منه، وهنا ربما لا يمكنه الحصول عليه والنفس تتلون بأثر العوامل الحضارية، لذا تتغير في مطالبها وطريق تفكيرها، ومدى تدينها، وكم غيرت عادات الترف أناساً من البساطة إلى الإسراف والرفاهية، وربما حافظ الإنسان علي بعض قيمه الأولى، لكن ذلك يتضح من أولاده الذين ينشئوا على شيء من الترف لذا كانت أخلاقهم وأفعالهم وآمالهم مغايرة لأعمال آباءهم وتلك سنة من

يعسر نزعها؛ وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمئونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها.

وبيانه أن المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات أهله، والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل وقد كنا قدمنا أن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجته ثم تزيدها المكوس غلاء، لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استفحالها وهو زمن وضع المكوس في الدولة لكثرة خرجها حينئذ كما تقدم، والمكوس تعود على البياعات بالغلاء، لأن السوقة والتجار كلهم يحتسبون على سلعتهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مئونة أنفسهم فيكون المكس لذلك داخلا في قيم المبيعات وأثمانها، فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف، ولا يجدون وليجة عن ذلك، لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الإملاق والخصاصة ويغلب عليهم الفقر، ويقل المستامون للمبايع، فتكسد الأسواق ويفسد حال المدينة، وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف، وهذه مفسدات في المدينة على العموم في الأسواق والعمران[367].

وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها فلذلك يكثر منهم

سنن الله في التغيير من جيل لأخر أو من أثر إلى أخر.

(367) ما يذكره ابن خلدون يناسب عصره، وربما ينطبق جزء منه في بعض المجتمعات البسيطة أما معظم المجتمعات المعاصرة فنظم التعاملات فيها يؤثر فيها اليوم عوامل جديدة مثل الشركات الكبرى والمساهمة والمضاربات المالية ومصادر الدخل المتعددة، والخبرة في الدراسات الاقتصادية والمالية والتسويقية، لذا تختلف عوامل الكساد التي عرضها ابن خلدون عن ما فيه مجتمعاتنا مع وجود تشابه في حدوث حالات كساد جزء منها بسبب الضرائب والإسراف وبقية العوامل التي ذكرها ابن خلدون.



وجهه، وتنصـرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخِلابة والسـرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات.

ثم تجدهم أبصـر بطرق الفسـق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشـمة في الخوض فيه، حتى بيـن الأقـارب وذوي المحارم الذين تقتضـي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عسـاه ينالهـم من القهر ، وما يتوقعونه مـن العقاب على تلك القبائـح، حتى يصـير ذلك عـادة وخلقا لأكثرهـم إلا من عصـمه الله. ويموج بحر المدينة بالسـفلة من أهل الأخلاق الذميمة ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولـة وولدانهم ممن أهمل عـن التأديب وغلب عليه خلق الجـواري[368]. وإن كانـوا أهـل أنسـاب وبيوتات، وذلـك أن النـاس بشـر متماثلون، وإنما تفاضـلوا وتميزوا بالخلق واكتسـاب الفضـائل واجتنـاب الرذائل . فمن اسـتحكمت فيه صـبغة الرذائل[369] بأي وجه كان، وفسـد خلق الخير فيه، لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته. ولهذا تجد كثيرا من أعقاب البيوت وذوي الأحسـاب والأصـالة وأهل الدول منطرحين في الغُمار منتحلين للحرَف الدنية في معاشهم بما فسد من أخلاقهم، وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة.

وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضـها، وهو معنى قولـه تعالى: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَـقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا) . ووجهه حينئذ أن مكاسـبهم حينئذ لا تفي بحاجاتهم

(368) الجواري خادمات البيوت المملوكات لصاحب الدار، وينظر إليهن عادة أن أخلاقهن أقل حشمة من أخلاق سادتهم، يتأثر بعض الأبناء بهم وبأخلاقهم ويعتبر ذلك نقيصة وهذا عرف معروف من زمن الجاهلية -أي قبل الإسلام- ثم الإسلام.

(369) يؤكد ابن خلدون حقيقة علمية مهمة أكدتها معظم النظريات والدراسات في القرن العشرين وهي أن الخلق مكتسب وليس وراثي أو له علاقة بالصفات الفسيولوجية.



لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها، فلا تستقيم أحوالهم. وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحداً اختل نظام المدينة وخربت وهذا معنى ما يقول بعض أهل الخواص: «إن المدينة إذ كثر فيها غرس النارنج تأذنت بالخراب»، حتى إن كثيراً من العامة يتحامى غرس النارنج بالدور، وليس المراد ذلك، ولا أن خاصية في النارنج، وإنما معناه أن البساتين وإجراء المياه هو من توابع الحضارة. ثم إن النارنج والليم والسرو وأمثال ذلك مما لا طعم فيه ولا منفعة هو من غاية الحضارة، إذ لا يقصد بها في البساتين إلا أشكالها فقط، ولا تغرس إلا بعد التفنن في مذاهب الترف، وهذا هو الطور الذي يخشى معه هلاك المصر وخرابه كما قلناه، ولقد قيل مثل ذلك في الدِّفلى وهو من هذا الباب، إذ الدفلى لا يقصد بها إلا تلون البساتين بنورها ما بين أحمر وأبيض وهو من مذاهب الترف[370].

ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط فيفضي ذلك إلى فساد النوع[371]: إما بواسطة اختلاط الأنساب كما في الزنا فيجهل كل واحد ابنه إذ هو لغير رِشدة، لأن المياه مختلطة في الأرحام، فتُفقد الشفقة الطبيعية على البنين والقيام

---

(370) نباتات الزينة تأخذ جهوداً ومصاريف لا حد لها، وكما يرى ابن خلدون أنه من الترف والإسراف، وهذه وفق رأيه بداية الانهيار والسقوط. إلى أي مدى نؤيد ابن خلدون في رأيه؟ وهل تختلف نظم اليوم عن عصر ابن خلدون من ناحية تحملها الترف؟ وأي حد من الترف يمكن أن نضعه اليوم حتى نقول بأنه مؤذن بالخراب والانحطاط إذا وافقنا على كلام ابن خلدون من ناحية المبدأ.

(371) أكد هذه الأفكار أو قريب منها العديد من مؤرخي الحضارة مثل المفكر الانجليزي تويبني والمفكر الألماني تشنجر بعكس رأي مفكرين آخرين مثل كارل بوبر، ومعروف أن الشهوات لا حد لها، وذكره ابن خلدون من مبررات تحريم اللواط أو الزنا، مبررات مباشرة، لكن سبب التحريم أوسع، ولا يحيطه تبرير، فاليوم مثلاً انتشرت تحليلات DNA التي تحدد النسب وفي المقابل ظهرت أمراض جديدة بعضها قاتل نتيجة التسيب الأخلاقي، لذا تبقى الضوابط والأحكام التي أتى بها الإسلام أوسع بكثير من اجتهاداتنا وكل زمن يحاول العقل استكشاف مبررات عقلية لأحكام شرعية ربانية، كل يوم يؤكد الزمان على صدقها وإعجازها.



عليهـم فيهلكون[372]، ويؤدي ذلك إلى انقطاع النوع، أو يكون فسـاد النوع (كما في اللواط المؤدي إلى عدم النسل رأساً وهو أشد في فساد النوع) .

فافهم ذلك واعتبر به أن غاية العمران هي الحضارة والترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم[373]كالأعمار الطبيعية للحيوانات[374].

بـل نقـول: إن الأخـلاق الحاصـلة من الحضـارة والترف هي عين الفسـاد، لأن الإنسـان إنما هو إنسـان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضـاره واستقامة خلقه للسـعي في ذلك. والحضـري لا يقدر على مباشـرته حاجاتـه، إما عجزاً لما حصـل له من الدعة، أو ترفعاً لما حصـل له من المَرّبى في النعيم والترف، وكلا الأمرين ذميم (وكذلك لا يقدر على دفع المضـار بما فقد من خلق البأس بالتـرف والمربى في قهر التـأدب والتعليم، فهو لذلك عيـال على الحامية التي تدافع عنه. ثم هو فاسـد أيضـاً في دينه غالبا بما أفسدت منه العوائد وطاعتها ومـا تلوثـت به النفس فـي ملكاتها كما قررنـاه، إلا في الأقل النادر. وإذا فسـد الإنسـان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة[375]. وبهذا الاعتبار كان الذين يربون في جند السـلطان على البداوة

(372) تحتاج هذه النقطة إلى أبحاث ودراسات لإثباتها من خلال دراسة مدى العلاقة بين الأبوة الحقيقية والعاطفة على الأبناء.

(373) حتى لو وافقنا ابن خلدون على هذا المبدأ فإن نسبية الترف والحضارة تختلف من عصر لآخر. وإن كنا عند التأمل نرى أن جميع الحضارات وصلت إلى مرحلة معينة ثم بدأت بالتراجع. ففي العصور الحديثة مثلاً ظهرت بدايات الحضارة الغربية في أسبانيا والبرتغال وتميزت بالكشوف الجغرافية ثم حضارة مدن ايطاليا وتميزت بالتجارة ثم حضارة فرنسا وتميزت بالفن بأنواعه، و حضارة الانجليز واتصفت بالسيطرة السياسية والاقتصادية ثم حضارة أمريكا وتميزت بالنفوذ والمال. وصاحب حضارة فرنسا وانجلترا نهوضاً لألمانيا، واليوم تبرز من جديد حضارة الصين المعتمدة على الكم الصناعي أنها دورة كونية تدعو للتأمل.

(374) الحقيقة أن هذا الرأي يشابه رأي المدرسة التطورية في دراسة المجتمع التي بلور أفكارها سبنسر ومجموعة من المفكرين ورغم بساطة هذه الأفكار، و تجاوز الدراسات الاجتماعية لها إلا أنها لازالت أحد المرجعيات الكلاسيكية في تفسير تطور المجتمع.

(375) التحليل الذي أجمله ابن خلدون باعتبار أخلاق الحضارة عين الفساد راجع إلى منهجية التحليل التي يراها باعتبار القيم الحضارية دورة تبدأ من البساطة ثم تذهب للتعقيد والفساد ثم ترجع تضمحل. لذا مرجعيته هي العودة

والخشـونة أنفـع من الذين يربون على الحضـارة وخلقها. وهـذا موجود في كل دولة.

فقد تبين أن الحضـارة هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة. والله سبحانه وتعالى (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) لا يشغله شأن عن شأن.

للأصول الأولى البسيطة للإنسان، وربما أنه وصل إلى هذه النتيجة بسبب العديد من العوامل أحدها ديني وذلك معروف أن الحياة البسيطة والمتقشفة أكثر قرباً من الدين من حياة البذخ والإسراف، وسبب آخر أخلاقي وهو أن الإنسان إذا كان أقرب للبساطة والفطرة فإن أخلاقه تكون أكثر صدقاً وأمانة، كما أن الإنسان إذا كان في فطرته وبساطته يكون أكثر شجاعة وقوة وصلابة واعتماداً على نفسه. والحقيقة أن ابن خلدون نظر بعين واحدة إلى مزايا البساطة، وآفات التحضر، ولنا أن ننظر لبعض ميزات التحضر في راحة الإنسان، وتقدم المجتمع ربما يقلل من حكم ابن خلدون الشديد على التحضر وان كان لكل نظرة ميزاتها وعيوبها.



19 في أن الأمصار التي تكون كراسي للملك[376] تخرب بخراب الدولة وانتقاضها

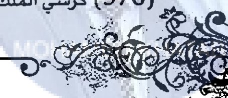
قد استقرينا في العمران أن الدولة إذا اختلت وانتقضت فإن المصر الذي يكون كرسياً لسلطانها ينتقض عمرانه وربما ينتهي في انتقاضه إلى الخراب ولا يكاد ذلك يتخلف، والسبب فيه أمور:

الأول: أن الدولة لا بد في أولها من البداوة المقتضية للتجافي عن أموال الناس والبعد عن التحذلق، ويدعو ذلك إلى تخفيف الجباية والمغارم التي منها مادة الدولة فتقل النفقات ويقصر الترف. فإذا صار المصر الذي كان كرسيا للملك في ملكه هذه الدولة المتجددة، ونقصت أحوال الترف فيها، نقص الترف فيمن تحت أيديها من أهل المصر، لأن الرعايا تبع للدولة، فيرجعون إلى خلق الدولة، إما طوعا لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم، أو كرها لما يدعو إليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف في جميع الأحوال وقلة الفوائد التي هي مادة العوائد، فتقصر لذلك حضارة المصر، ويذهب منه كثير من عوائد الترف، وهو معنى ما نقول في خراب المصر.

الأمر الثاني: أن للدولة إنما يحصل لها الملك والاستيلاء بالغلب، والغلب إنما يكون بعد العداوة والحروب، والعداوة تقتضي منافاة بين أهل الدولتين وتكثر إحداهما عن الأخرى في العوائد والأحوال، وغلب أحد المتنافيين يذهب بالمنافي الآخر، فتكون أحوال الدولة

السابقة مُنكرة عند أهل الدولة الجديدة ومستبشعة وقبيحة، وخصوصا أحوال الترف، فتفقد في عرفهم بنكير الدولة لها، حتى تنشأ لهم بالتدريج عوائد

(376) كرسي الملك أي العاصمة.



أخرى من الترف[377] ، فتكون عنها حضارة مستأنفة، وفيما بين ذلك قصور الحضارة الأولى ونقصها. وهو معنى اختلال العمران في المصر.

الأمر الثالث: أن كل أمة لا بد لهم من وطن وهو منشؤهم ومنه أولية ملكهم. وإذا ملكوا ملكاً آخر صار تبعاً للأول، وأمصاره تابعة لأمصار الأول، واتسع نطاق الملك عليهم، ولا بد من توسط الكرسي تخوم الممالك التي للدولة، لأنه شبه المركز للنطاق، فيبعد مكانه عن مكان الكرسي الأول، وتهوى أفئدة الناس إليه من أجل الدولة والسلطان ، فينتقل إليه العمران ويخف من مصر الكرسي الأول، والحضارة إنما هي توفر العمران كما قدمناه، فتنتقص حضارته وتمدنه، وهو معنى اختلاله. وهذا كما وقع للعرب في العدول عن المدائن إلى الكوفة والبصرة، ولبني العباس في العدول عن دمشق إلى بغداد. وبالجملة فاتخاذ الدولة الكرسي في مصر يخل بعمران الكرسي الأول.

الأمر الرابع: أن الدولة المتجددة إذا غلبت على الدولة السابقة لا بد فيها من تتبع أهل الدولة السابقة وأشياعها بتحويلهم إلى قطر آخر يؤمن فيه غائلتهم على الدولة. وأكثر أهل المصر الكرسي أشياع الدولة، إما من الحامية الذين نزلوا به أول الدولة أو من أعيان المصر، لأن لهم في الغالب مخالطة للدولة على طبقاتهم وتنوع أصنافهم، بل أكثرهم ناشئ في الدولة فهم شيعة لها، وإن لم يكونوا بالشوكة والعصبية فهم بالميل والمحبة والعقيدة. وطبيعة الدولة المتجددة محو آثار الدولة السابقة[378] . فتنقلهم من مصر لكرسي إلى وطنها المتمكن في ملكتها فبعضهم على نوع التغريب والحبس، وبعضهم على نوع

---

(377) يتحدث ابن خلدون عن أحد أوجه التغير الاجتماعي، ونشوء عادات جديدة تختلف عن الأولى، حيث أن عمليات التغيير تحدث من دولة لأخرى وتحاول الدولة الجديدة إظهار ثقافة جديدة على شكل عادات وسلوكيات، وتزيح عادات الدولة السابقة، خاصة إذا كانت الدولة الجديدة ورثت الحكم عن الدولة الأولى بالقوة.

(378)نقل كرسي العاصمة إلى مدينة أخرى كان عرفاً متبعاً في الدول القديمة مع مراعاة أن تغيير العاصمة أصبح نادراً في هذا العصر، عصر الدول القومية.



الكرامة والتلطف بحيث لا يؤدي إلى النفرة، حتى لا يبقى في مصر الكراسي إلا الباعة والهمل من أهل الفلح والعيارة. وسواد العامة، وتُنزل مكانهم من حاميتها وأشباعها من يشتد به المصر وإذا ذهب من مصر أعيانه على طبقاتهم نقص ساكنه وهو معنى اختلال عمرانه. ثم لا بد من أن يستجد عمران آخر في ظل الدولة الجديدة وتحصل فيه حضارة أخرى على قدر الدولة وإنما ذلك بمثابة من له بيت على أوصاف مخصوصة فأظهر من قدرته على تغيير تلك الأوصاف وإعادة بنائها على ما يختاره ويقترحه ، فيخرب ذلك البيت ، ثم يعيد بناءه ثانياً.

وقد وقع من ذلك كثير في الأمصار التي هي كراسي للملك وشاهدناه وعلمناه (وَاللَّه يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ).

والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر[379]، لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع فتتعين السياسة لذلك، إما الشرعية أو الملكية، وهو معنى الدولة. وإذا كانا لا ينفكان فاختلال أحدهما مؤثر في اختلال الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه، والخلل العظيم إنما يكون من خلل الدولة الكلية مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم، أو بني أمية أو بني العباس كذلك.

وأما الدولة الشخصية مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه وقريبة الشبه

(379)لا عمارة ولا تحضر بدون سلطة أو ملك. هذا ما يراه ابن خلدون وهو أمر مشاهد في الدول التي تنعدم فيها السلطة تتوقف العمارة ويدب فيها الذعر والخوف وربما الحرب، لذا ينصرف أهلها عن عمارتها، ويعيشون على الضروري وربما هجروها لمناطق أخرى.



بعضها من بعض، فلا تؤثر كثير اختلال[380]. لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة، وهي مستمرة على أشخاص الدولة، فإذا ذهبت تلك العصبية ودفعتها عصبية أخرى مؤثرة في العمران، ذهب أهل الشوكة بأجمعهم وعظم الخلل كما قررناه، أولا. والله سبحانه وتعالى أعلم.

(380) يستخدم ابن خلدون كلمة دولة على الدول المعروفة. كما يستخدمها على فترة حكم معينة مثل عصر حاكم استمر فترة من الزمن وحقق انجازات معروفة وغالباً ما يتبعه أولاده بالحكم والتي ممكن تسميتها بفترة أو مرحلة ضمن الدولة.





20 في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض

وذلك أنه من البين أن أعمال أهل المصر يستدعي بعضها بعضا لما في طبيعة العمران من التعاون، وما يُستدعى من الأعمال يختص ببعض أهل المصر، فيقومون عليه ويستبصرون في صناعته، ويختصون بوظيفته، ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه، لعموم البلوى به في المصر والحاجة إليه. وما لا يُستدعى من ذلك لضرورة المعاش، فيوجد في كل مصر كالخياط والحداد والنجار وأمثالها. وما يُستدعى لعوائد الترف وأحواله فإنما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة والآخذة في عوائد الترف والحضارة، مثل الزجاج والصنائع والدهان والطباخ والصفَّار والفراش والدبّاج وأمثال هذه، وهي متفاوتة، وبقدر ما تزيد عوائد الحاضرة وتستدعي أحوال الترف تحدث صنائع لذلك النوع، فتوجد بذلك المصر دون غيره. ومن هذا الباب الحمامات لأنها إنما توجد في الأمصار المستحضرة المستبحرة العمران لما يدعو إليه الترف والغنى من التنعيم ولذلك لا تكون في المدن المتوسطة. وإن نزع بعض الملوك والرؤساء إليها فيختطها ويجرى أحوالها، إلا أنها إذا لم تكن لها داعية من كافة الناس[381]، فسرعان ما تهجر وتخرب، وتفر عنها القومة لقلة فائدتهم ومعاشهم منها. والله يقبض ويبسط.

(381)هذه إشارة مهمة لأهمية القبول الاجتماعي للأشياء وهذا ما يفسر فشل بعض المشاريع أو قلة إنتاجها بسبب أنها لا تناسب المجتمع أو أنها ليست من اهتماماته او اكبر من امكانياته وقدراته حتى ولو دعمها بعض الحكام بالمال والإمكانيات.



21 في وجود العصبية في الأمصار وتغلب بعضهم على بعض

من البيّن أن الالتحام والاتصال موجود في طباع البشر، وإن لم يكونوا أهل نسب واحد، إلا أنه كما قدمناه أضعف مما يكون بالنسب، وأنه تحصل به العصبية بعضا مما تحصل بالنسب، وأهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر، يجذب بعضهم بعضا إلى أن يكونوا لُحماً لُحماً وقرابة قرابة، وتجد بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثلُه، فيفترقون شيعا وعصائب. فإذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظل الدولة عن القاصية، احتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم، والنظر في حماية بلدهم، ورجعوا إلى الشورى وتميز العلية عن السفلة . والنفوس بطباعها متطاولة إلى الغلب والرياسة، فتطمح المشيخة ، لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة، إلى الاستبداد، وينازع كل صاحبه، ويستوصلون بالأتباع من الموالي والشيع والأحلاف، ويبذلون ما في أيديهم للأوغاد والأوشاب، فيعصوصب كل لصاحبه ويتعين الغلب لبعضهم، فيعطف على أكفائه ليقص من أعنتهم ويتتبعهم بالقتل أو التغريب حتى يخضد منهم الشوكات النافذة، ويقلم الأظافر الخادشة، ويستبد بمصره أجمع[382]، ويرى أنه قد استحدث ملكا يورثه عقبه، فيحدث في ذلك الملك الأصغر ما يحدث في الملك الأعظم من عوارض الجِدة والهرم.

وربما يسمو بعض هؤلاء إلى منازع الملوك الأعاظم أصحاب القبائل والعشائر والعصبيات والزحف والحروب والأقطار والممالك، فينتحلون بها من الجلوس على السرير واتخاذ الآلة وإعداد الموكب للسير في أقطار البلد والتختم

(382) ما يذكره ابن خلدون هنا هو أحد طرق الوصول للحكم، بالإضافة إلى العصبية والحرب التي شرحها بالتفصيل سابقاً، هذا طريق آخر تتم فيه السلطة من خلال التنافس بين الأعيان داخل الدولة أو المدينة، وهي أقل شدة وانفراداً بالملك عن الأول كما هو معروف.



والحسبة والخطاب بالتهويل ما يسخر منه من يشاهد أحوالهم لما انتحلوه من شارات الملك التي ليسوا لها بأهل، إنما دفعهم إلى ذلك تقلص الدولة والتحام بعض القرابات حتى صارت عصبية . وقد يتنزه بعضهم عن ذلك ويجري على مذهب السذاجة فرارا من التعريض بنفسه للسخرية والعبث.

وقد وقع هذا بإفريقية لهذا العهد في آخر الدولة الحفصية لأهل بلاد الجريد من طرابلس وقابس وتُوزر ونفطة وقفصة وبسكرة والزاب. وما إلى ذلك سموا إلى مثلها عند تقلص ظل الدولة عنهم منذ عقود من السنين، فاستغلبوا على أمصارهم واستبدوا بأمرها على الدولة في الأحكام والجباية، وأعطوا طاعة معروفة وصفقة مُمرضة، وأقطعوها جانباً من الملاينة والملاطفة والانقياد، وهو بمعزل عنه، وأورثوا ذلك أعقابهم لهذا العهد، وحدث في خلفهم من الغلظة والتجبر ما يحدث لأعقاب الملوك وخلفهم، ونظموا أنفسهم في عداد السلاطين على قرب عهدهم بالسوقة، حتى محا ذلك مولانا أمير المؤمنين أبو العباس، وانتزع ما كان بأيديهم من ذلك كما نذكره في أخبار الدولة. وقد كان مثل ذلك وقع في آخر الدولة الصنهاجية، واستقل بأمصار الجريد أهلها واستبدوا على الدولة حتى انتزع ذلك منهم شيخ الموحدين وملكهم عبد المؤمن بن علي، ونقلهم كلهم من إمارتهم إلى المغرب ، ومحا من تلك البلاد آثارهم كما نذكر في أخباره. وكذا وقع بسبتة لأخر دولة بني عبد المؤمن[383].

وهذا التغلب يكون غالبا في أهل السروات والبيوتات المرشحين للمشيخة والرياسة في المصر. وقد يحدث التغلب لبعض السفلة من الغوغاء والدهماء. وإذا حصلت له العصبية والالتحام بالأوغاد لأسباب يجرها له المقدار[×] فيتغلب على المشيخة والعلية إذا كانوا فاقدين للعصابة. والله سبحانه وتعالى غالب على أمره.

(×) المقدار: أي الاقدار والقدر .

(383) أبقينا هذه الأمثلة من أجل الإيضاح. حيث أن للتنافس على الحكم أساليب وطرق لا حصر لها إذا ضعفت الدولة وهناك من يتمكن من بناء دولة جديدة والاكثر يظلون بسلطة محدودة ومؤقتة وسلطان شرعي مؤقت كما أن معظم دول الطوائف بالأندلس كان نظام حكمها قريب من هذا النظام التوافقي.

22 في لغات أهل الأمصار

اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسانه الأمة أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها. ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية، وإن كان اللسان العربي المضرى قد فسدت ملكته وتغير إعرابه. والسبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلامية من الغلب على الأمم، والدين والملة صورة للوجود وللملك، وكلها مواد له، والصورة مقدمة على المادة[384]، والدين إنما يستفاد من الشريعة وهي بلسان العرب، لما أن النبي صلى الله عليه وسلم عربي، فوجب هجر ما سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها، واعتبر ذلك في نهى عمر رضي الله عنه عن بطانة الأعاجم وقال: إنها خِب أي مكر وخديعة. فلما هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربيا هجرت كلها في جميع ممالكها، لأن الناس تبع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب، وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك، وصار اللسان العربي لسانهم حتى رسخ ذلك لغة في جميع أمصارهم ومدنهم، وصارت الألسنة العجمية دخيلة فيها وغريبة[385].

(384) الصورة أي التصور العقلي للإنسان مقدم على مادة الشيء أو فعله.

(385) يرى د.وافي أن هناك خمسة قوانين لانتشار اللغة وفق التالي: قوانين اللغات تقرر أنه إذا نزح إلى البلد المغلوب على أثر فتح أو غزو جالية من أهل البلد الغالب تتعلق بلغة غير لغة أهله، فإن النصر لا يتم للغة الشعب الغالب إلا بخمسة شروط: أحدها أن يكون أرقى من المغلوب في حضارته وثقافته وآداب لغته وأقوى منه سلطاناً وأوسع نفوذاً، وثانيها أن تدوم غلبته وقوته مدة كافية، وثالثها أن تقيم بصفة دائمة جالية يعتد بها من أفراده في بلاد الشعب المغلوب، ورابعها أن تمتزج بأفراد هذا الشعب، وخامسها أن تكون اللغتان من شعبة لغوية واحدة أو من شعبتين متقاربتين أو فصيلة واحدة.

وقد توافرت هذه الشروط جميعاً في حالة العربية من الآرامية في الشام والعراق مع القبطية في مصر ومع البربر في المغرب. فتغلبت العربية على هذه اللغات الثلاث وأصبحت لغة الحديث والكتابة في جميع هذه المناطق، و انقرضت الآرامية والقبطية والبربرية. غير أنه قد أفلت من هذا المصير بعض قرى سوريا ولبنان لا تزال تتكلم لهجات آرامية إلى العصر الحاضر، وأفلت منه كذلك بعض عشائر في شمال أفريقيا لا تزال تتكلم محتفظة بلهجاتها البربرية إلى الوقت الحاضر.



ثم فسد اللسان العربي بمخالطتها في بعض أحكامه وتغير أواخره، وإن كان بقي في الدلالات على أصله، وسمى لساناً حصريا في جميع أمصار الإسلام. ولما تملك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق، وزناتة والبربر بالمغرب، وصار لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية، فسد اللسان العربي لذلك، وكاد يذهب لولا ما حفظه من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما حفظ الدين ، وصار ذلك مرجعا لبقاء اللغة العربية المضرية من الشعر والكلام إلا قليلا بالأمصار. فلما ملك التتر والمغول بالمشرق ولم يكونوا على دين الإسلام ذهب ذلك المرجع، وفسدت اللغة العربية على الإطلاق، ولم يبق لها رسم في الممالك الإسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال وبلاد الروم، وذهبت أساليب اللغة العربية من الشعر والكلام إلا قليلا يقع تعليمه صناعيا بالقوانين المتدارسة من كلام العرب وحفظ كلامهم لمن يسره الله تعالى لذلك. وربما بقيت اللغة العربية المضرية بمصر والشام والأندلس والمغرب لبقاء الدين طلباً لها ، فانحفظت بعض الشيء. وأما في ممالك العراق وما وراءه فلم يبق لها أثر ولا عين، حتى إن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي وكذا تدريسه في المجالس.. والله أعلم بالصواب

ولم تقو العربية على التغلب على الفارسية لاختلال كثير من الشروط السابقة، ولم تقو على التغلب على القوطية لاختلال الشرطين الرابع والخامس، ولم تقو على التغلب على التركية لاختلال الشروط الثلاثة الأخيرة (أنظر المقدمة ص829).وأرى هذا التحليل وهذا التحليل للدكتور وافي مادي وتجاوز عوامل الاندفاع لتعلم العربية من أجل الدين، كما أن بعض اللغات التعصب يمنعهم من تعلم لغة أخرى.



الفصل الخامس

في المعاش ووجوهه من الكسب
والصنائع وما يعرض في ذلك كله
من الأحوال وفيه مسائل

5




MOHAMED KHATAB



1 في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية

اعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى أشُده إلى كبره. (وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاء)[386] والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه فقال: (وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ) و(سخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ) و(سَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ) وسخر لكم الأنعام، وكثير من شواهده. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض[387]. فالإنسان متى اقتدر على نفسه، وتجاوز طور الضعف، سعى في اقتناء المكاسب، لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها، قال الله تعالى: (فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ).

وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزراعة وأمثاله، إلا أنها إنما تكون معينة ولا بد من سعيه معها كما يأتي.

فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة ورياشاً ومتمولاً إن زادت على ذلك. ثم إن ذلك الحاصل أو المقتنى إن عادت منفعته على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سمى ذلك رزقا.

(386)عرض ابن خلدون في هذا الباب لأجزاء مما يسمى الآن علم الاجتماع الاقتصادي، وهو الذي يدرس ظواهر الاقتصاد المتعلقة بإنتاج الثروة وتداولها وتوزيعها واستهلاكها للكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر وبيان العلاقات التي تربطها بعضها ببعض وتربطها بالظواهر الأخرى د.وافي ص 831.

(387)يوضح الفقهاء ودارسي القانون أن حقوق الناس بنيت على المشاحة- أي أن كل شخص يحاول ملك الشيء عن غيرة واذا ملك شيئاً شح على الآخرين به، واستأثر به لنفسه وأحياناً يتنازل عنه بعوض. وحب التملك من خصائص النفس الإنسانية.



قال صلى الله عليه وسلم: «إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت» . وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يسمى بالنسبة إلى المالك رزقا، والمتملك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته يسمى كسباً : وهذا مثل التراث فإنه يسمى بالنسبة إلى الهالك كسبا ولا يسمى رزقا، إذ لم يحصل به منتفع، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يسمى رزقا، هذا حقيقة مسمى الرزق عند أهل السنة.

ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل فلا بد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى: (فَابْتَغُوا عِندَ اللَّهِ الرِّزْقَ) . والسعي إليه إنما يكون بإقدار الله تعالى وإلهامه[388] ، فالكل من عند الله، فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول، لأنه إن كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه، وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع.

ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب، وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة.

---

(388)ما يقدره الله للإنسان ويلهمه إلى اختياره مصدر مهم لأفعال الإنسان. وفي هذا العصر بدأ الإنسان يخطط وينظم لطرق كسب الرزق. وهذه وإن بدت أنها قُدرات خاصة بالإنسان إلى أنها تدخل ضمن ما قدره الله للإنسان من رزق وألهمه له بتخطيط أو مباشرة بدون تخطيط للإنسان، ويؤثر في ذلك الأقدار التي كتبها الله ولكن الإنسان لا يعرفها لذا يختار فهي قدر من الله، وهي اختيار عند الإنسان. ولتفصيل ذلك وإيضاحه كما يراه أهل الإسلام يمكن تبسيطه بالتالي:

- الله سبحانه وتعالى قدر جميع أفعال العباد.

الإنسان لا يعرف ما هو مقدر له، وجميع الأمور التي تجري عليه تكون أحد نوعين: الأول أفعال باختيار الإنسان مثل اختيار العمل والصلاة، والصدقة، وفعل الأخطاء وهذه يحاسب عليها الإنسان، والثاني أفعال تأتي للإنسان وليس له فيها رأي مثل المرض أو موت قريب أو سقوط من مكان مرتفع، فهذه غير محاسب عليها لأنه لا اختيار له فيها، والكثير من المذاهب مثل المعتزلة بالإضافة إلى المذاهب المادية تكبر من دائرة اختيار الإنسان وحريته بعكس المذاهب الجبرية والصوفية ترى أن معظم الأفعال مقدرة وأن اختيارات الإنسان محدودة.



وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه[389] من المتمولات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية، إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية، وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل، إلا أن العمل فيهما أكثر فقيمته أكثر. وإن كان من غير الصنائع فلا بد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها، وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت. وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب كما قدمناه، لكنه خفي في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومئونته يسيرة[390]، فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح. وفقد تبين أن المفادات والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية، وتبين مسمى الرزق وأنه المنتفع به. فقد بان معنى الكسب والرزق وشُرح مسماها[391].

واعلم أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب. ألا تُرى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية. وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالا واشد رفاهية كما قدمناه قبل. ومن هذا الباب تقول العامة في البلاد إذا تناقص عمرانها: إنها قد ذهب رزقها. حتى إن الأنهار والعيون ينقطع جريها

---

(389) القنية والاقتناء: الجمع.

(390) يشابه رأي ابن خلدون هذا رأي القائلين بأن قيم الأشياء تختلف حسب اختلافها بما بذل فيها من جهد، وهذه النظرية تسمى نظرية العمل وتقابلها نظرية أخرى ترى أن قيم الأشياء تختلف تبعاً لفائدتها للإنسان، وتسمى هذه النظرية المنفعة، ولكل من النظريتين جوانب قوة وضعف أنظر د.وافي ص 834.

(391) يتدرج ابن خلدون في عرض فلسفة التجارة، والتنظير الذي يعرضه هنا يوضح أهمية العمل الإنساني في توفير القوت وزيادة سعره بسبب المجهود الذي يبذل فيه، وهذه النظرة منطلق نظرية العمل.



فــي القفر، لما أن فور العيــون إنما يكــون بالإنباط[392] والامتراء[393] الذي هو بالعمــل الإنســانــي ، كالحال فــي ضروع الأنعــام، فما لم يكن إنبــاط ولا امتراء نضبــت وغارت بالجملــة[394]، كما يجف الضرع إذا تُرك امتــراؤه. وانظره في البــلاد التي تُعهد فيهــا العيون لأيام عمرانها ثم يأتــي عليها الخراب كيف تغور مياهها جملة كأنها لم تكن.

(392) نبط الماء: استخراجه.

(393) امتراء الماء استخراجه والمقصود أنه بجهد وليس تلقائي (القاموس والمصباح).

(394) الحقيقة عمارة الشيء باستخدامه سواء منزل أو دابة أو بئر، كما أن الإنسان يجدد حياته بالحركة والنشاط وتأمل الأفكار وتجريتها، والركود غالباً نوعاً من الموت.

2 في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه

اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله، وهو مفعل من العيش. كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه جُعلت موضعا له على طريق المبالغة. ثم إن تحصيل الرزق وكسبه: إما أن يكون يأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرماً وجباية.

وإما أن يكون من الحيوان الوحشي باقتناصه وأخذه برميه من البر أو البحر ويسمى اصطياداً ، وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المنصرفة بين الناس في منافعهم كاللبن من الأنعام والحرير من دوده والعسل من نحله، أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته، ويسمى هذا كله فلحا، وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية إما في مواد معينة وتسمى الصنائع من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك، أو في مواد غير معينة وهي جميع الامتهانات والتصرفات، وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض: إما بالتقلب بها في البلاد، أو احتكارها وارتقاب حوالة[395] الأسواق فيها، ويسمى هذا تجارة.

فهذه وجوه المعاش وأصنافه وهي معنى ما ذكره المحققون من أهل الأدب والحكمة كالحريري وغيره، فإنهم قالوا: المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش فلا حاجة بنا إلى ذكرها، وقد تقدم شيء من أحوال الجبايات السلطانية وأهلها في الباب الثاني. وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعية للمعاش. أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا

(395) مأخوذة من الحول وهو العام، والمقصود تغير الظرف الزمني مما يؤدي إلى الحاجة للسلعة وهذه مشاهد في المواد الغذائية بشكل أوضح.



علـم، ولهذا تُنسب في الخليقة إلى آدم أبي البشـر، وأنه معلمها والقائم عليها، إشـارة إلى أنها أقدم وجـوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعـة، وأما الصنائع فهي ثانيتهـا ومتأخرة عنها لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالبا إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه، ومن هذا المعنـى نسبت إلى إدريـس الأب الثاني للخليقة، فإنـه مستنبطها لمن بعده من البشر بالوحي من الله تعالى. وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر مـن طرقهـا ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصـول على ما بين القيمتين في الشـراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلـة. ولذلك أباح الشرع فيه المكايسـة[396]، لما أنه من باب المقامرة، إلا أنه ليس أخذاً لمال الغير مجانا، فلهذا اختُص بالمشروعية.

(396) المكايسة: استخدام الذكاء والشطارة في الحصول على المال، لذا اعتبرت نوعاً من التحايل في بعض وجوهها.



3 في أن الخدمة ليست من المعاش الطبيعي

اعلـم أن السلطـان لا بد له من اتخاذ الخدمة في سائر أبواب الإمارة والملك الـذي هو بسبيله، مـن الجندي والشرطي والكاتـب . ويستكفي في كل باب بمن يعلـم غنـاءه فيه ويتكفـل بأرزاقهم مـن بيت مالـه[397]. وهذا كلـه مندرج في الإمـارة ومعاشها، إذ كلهم ينسحبون عليهم حكم الإمـارة، والملك الأعظم هو ينبـوع جداولهم. وأما ما دون ذلك من الخدمة فسببها أن أكثر المترفين يترفع عن مباشرة حاجاته أو يكون عاجزاً عنها لما ربى عليه من خلق التنعم والترف، فيتخذ من يتولى ذلك له ويُقطعه عليه أجراً من ماله. وهذه الحالة غير محمودة بحسـب الرجوليـة الطبيعية للإنسان، إذ الثقة بكل أحـد عجز ، ولأنها تزيد في الوظائـف والخرج وتدل على العجز والخنث اللذين ينبغي في مذاهب الرجولية التنـزه عنهما. إلا أن العوائد تقلب طباع الإنسان إلـى مألوفها، فهو ابن عوائده لا ابـن نسبه[398]. ومع ذلك فالخديم الذي يستكفى به ويوثق بغنائه كالمفقود. إذ الخديـم القائم بذلك لا يعـدو أربع حالات: إما مضطلـع بأمره وموثوق فيما يحصـل بيده، وإمـا بالعكس فيهما، وهو أن يكون غيـر مضطلع بأمره ولا موثوق فيما يحصل بيده، وإما بالعكس في إحداهما فقط، مثل أن يكون مضطلعا بأمره ولا موثـوق فيمـا يحصل بيده، مثل أن يكون مضطلعا غيـر موثوق أو موثوقا غير مضطلـع. فأمـا الأول وهو المضطلـع الموثوق فلا يمكن أحـدا استعماله بوجه، إذ هـو باضطلاعـه وثقته غني عن أهل الرتب الدنيـة ومحتقر لمنال الأجر من

---

(397) رأي ابن خلدون هذا مخالف لطبيعة عصرنا الحاضر الذي أصبحت الوظائف عصب مداخيل الناس، ومنطلق ابن خلدون لما يرى أن اكتمال الرجولة في الاستقلالية والاعتماد على النفس، والخدمة للآخرين بأختلاف أوضاعهم بأنواعها قديماً وحديثاً معارضة لذلك .

(398) هذا التحليل للخدم والوظائف هو استمرار لنظرية ابن خلدون التي ترى أن الصورة الأولى للإنسان التي فيها استقلالية كبيرة أفضل، ولا أعرف لو أن ابن خلدون بيننا اليوم هل سيصمد على رأيه أو كيف سيفسر الواقع الحالي؟



الخدمة لاقتداره على أكثر من ذلك ، فلا يستعمله إلا الأمراء أهل الجاه العريض لعموم الحاجه إلى الجاه، وأما الصنف الثاني وهو من ليس بمضطلع ولا موثوق، فلا ينبغي لعاقل استعماله، لأنه يجحف بمخدومه في الأمرين معا، فيضيع عليه لعـدم الاضطلاع تارة، ويذهب ماله بالخيانة أخـرى، فهو على كل حال كل على مـولاه. فهـذان الصنفان لا يطمـع أحد فـي استعمالهما. ولم يبـق إلا استعمال الصنفيـن الآخرين: موثـوق غير مضطلـع، ومضطلع غير موثـوق. وللناس في الترجيـح بينهما مذهبان، ولكل من الترجيحين وجـه، إلا أن المضطلع ولو كان غيـر موثوق أرجح لأنه يؤمـن من تضييعه، ويحاول على التحرز عن خيانته جهد الاستطاعـة. وأما المضيع ولو كان مأموناً فضرره بالتضييع أكثر من نفعه[399]. فاعلم ذلـك واتخذه قانونا في الاستكفاء بالخدمـة. والله سبحانه وتعالى قادر على ما يشاء.

(399)هذا الرأي يذكره ابن خلدون في اختيار العمال والخدم على الإجمال وتعتبر هذه من خلاصة أفكار وتجارب عصره، واليوم أصبح اختيار العمال علماً واسعاً ولكل عمل مهاراته وخبراته وقدراته. وهذا من التغيرات المهمة التي أتصف فيها العصر الحديث بأثر الثورة الصناعية وما بعدها، رغم ذلك ما ذكره ابن خلدون يعتبر أصل للتمييز في معظم الأعمال

4 في أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعي

اعلم أن كثيراً من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحـت الأرض ويبتغون الكسب من ذلك، ويعتقـدون أن أموال الأمم السالفة مختزنـة كلها تحت الأرض مختـوم عليها كلها بطلاسم سحرية لا يفض ختامها ذلـك إلا من عثر على علمه، واستحضـر ما يحله من البخور والدعاء والقربان.

والـذي يحمل على ذلك في الغالب زيادة على ضعف العقل إنما هو العجز عن طلب المعاش بالوجوه الطبيعية للكسب من التجارة والفلح والصناعة، فيطلبونه بالوجـوه المنحرفة ، وعلـى غير المجرى الطبيعي من هـذا وأمثاله، عجزاً عن السعي في المكاسب وركوناً إلى تناول الرزق من غير تعب ولا نصب في تحصيله واكتسابـه، ولا يعلمون أنهـم يوقعون أنفسهم ، بابتغاء ذلـك من غير وجهه، في نصـب ومتاعب وجهد شديد أشد مـن الأول، ويعرضون أنفسهم مع ذلك لمنال العقوبات[400].

وربمـا يحمـل على ذلك في الأكثـر زيادة الترف وعوائـده وخروجها عن حد النهايـة حتى تقصر عنها وجـوه الكسب ومذاهبه، ولا تفي بمطالبها، فإذا عجز عن الكسب بالمجرى الطبيعي ولم يجد وليجة في نفسه إلا التمني لوجود المال العظيـم دفعة مـن غير كلفة، ليفـي له ذلك بالعوائـد التي حصل فـي أسرها، فيحرصـ علـى ابتغاء ذلـك ويسعى فيـه جهـده[401]، ولهذا فأكثـر من تراهم

(400) يحاول ابن خلدون في هذا الفصل والذي سبقه أن يحرر وسائل الرزق العملية عن غيرها من خدمة الآخرين أو البحث عن الكنوز والدفائن باعتبارها وسائل شاذة للرزق، ويرجع ذلك إلى نظرة ابن خلدون الواقعية التي من خلالها يرى واقع الحياة والتي تنطلق من أن الفعل يؤدي بطريقة عملية مرتبطة بالجهد والقدرة، ويدخل في طرق الرزق غير الواقعية في عصرنا الحاضر ألعاب اليانصيب، وجنون المضاربة في الأسهم والسندات بغية الحصول على ربح، ولكل عصر وسائله في المغامرة ومغامريه.

(401) كما ذكرنا في هذا العصر ظهرت طرق لمحاولات الكسب السريع مثل العديد من المشاريع التي يطمع أصحابها بالثراء السريع ولكن ليس من دفائن الأرض إنما بدفائن الأموال التي بيد البسطاء والمشاركين بالطمع، ولكل زمان حالميه وطامعيه





يحرصون على ذلك هم المترفون من أهل الدولة، ومن سكان الأمصار الكثيرة الترف المتسعة الأحوال، مثل مصر وما في معناها. فتجد الكثير منهم مغرمين بابتغاء ذلك وتحصيله ومساءلة الركبان عن شواذه.

وأما الكلام في ذلك على الحقيقة فلا أصل له في علم ولا خبر. واعلم أن الكنوز وإن كانت توجد لكنها في حكم النادر على وجه الاتفاق(402) لا على وجه القصد إليها، وليس ذلك بأمر تعم به البلوى، حتى يدخر الناس أموالهم تحت الأرض ويختمون عليها بالطلاسم لا في القديم ولا في الحديث، والركاز الذي ورد في الحديث وفرضه الفقهاء وهو دفين الجاهلية إنما يوجد بالعثور والاتفاق، لا بالقصد والطلب.

وأما قولهم: أين أموال الأمم من قبلنا وما علم فيها من الكثرة والوفور، فاعلم أن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب مثل الحديد والنحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن، والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية ويزيد فيها أو ينقصها. وما يوجد منها بأيدي الناس فهو متناقل متوارث. وربما انتقل من قطر إلى قطر ومن دولة إلى أخرى بحسب أغراضه والعمران الذي يستدعي له. فإن نقص المال في المغرب وإفريقية فلم ينقص ببلاد الصقالبة والإفرنج، وإن نقص في مصر والشام فلم ينقص في الهند والصين(403). وإنما هي الآلات والمكاسب والعمران يوفرها أو ينقصها. مع أن المعادن يدركها البلاء كما يدرك سائر الموجودات ويسرع إلى اللؤلؤ والجوهر أعظم مما يسرع إلى غيره. وكذا الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص والقصدير ينالها من البلاء والفناء ما يذهب بأعيانها لأقرب وقت. فيحتاج من وقع له شيء من هذا الوسواس وابتلى به أن يتعوذ بالله من العجز

---

(402) يقصد بالاتفاق أي المصادفة بالنسبة للإنسان.

(403) الحقيقة أن الأموال منذ قديم الزمان تنقل من بلد لآخر وكثيراً ما تنتقل للبلد الأكثر غناً ورخاً وأمناً وعدلاً.

والكسل في طلب معاشه، كما تعوذ رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك، وينصرف عن طرق الشيطان ووسواسه، ولا يشغل نفسه بالمجالات والمكاذب من الحكايات (وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ).







5 في أن الـجـاه مفـيد للمال

وذلك أنا نجد صاحب المال والحُظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يسارا وثروة من فاقد الجاه. والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يُتقرب بهـا إليه في سبيـل التزلف والحاجة إلـى جاهه. فالناس معينـون له بأعمالهم فـي جميع حاجاتـه من ضروري أو حاجي أو كمالـي، فتحصل قيم تلك الأعمال كلهـا من كسبه، وجميع ما من شأنه أن تبذل فيـه الأعواض من العمل، يستعمل فيهـا الناس من غير عوض[404] ، فتتوفر[405] قيم تلك الأعمال عليه، فهو بين قيـم للأعمال يكتسبها وقيم أخرى تدعـوه الضرورة إلى إخراجها فتتوفر عليه. والأعمال لصاحب الجاه كثيرة فتفيد الغني لأقرب وقت، ويزداد مع الأيام يسارا وثروة. ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش كما قدمناه، وفاقد الجاه بالكليـة ولو كان صاحـب مال فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه، وهـؤلاء هم أكثر التجار[406]، ولهذا تجد أهـل الجاه منهم يكونون أيسر بكثير. وممـا يشهد لذلك أنا نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة إذا اشتهروا، وحسُـن الظن بهم، واعتقد الجمهور معاملة الله فـي إرفادهم، فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتمال في مصالحهم، أسرعت إليهم الثروة وأصبحـوا مياسير من غير مال مقتنى، إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي

---

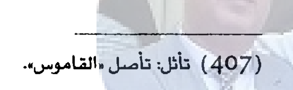
(404) الفئات التي يتحدث عنها ابن خلدون من أصحاب الجاه الذين لهم شيئاً من القوة أو السلطان. إضافة إلى أصحاب الجاه من أصحاب الأموال الذي يتم بأعطياتهم أو كرمهم. فالجاه أحد مصادر الغني وكسب المال كما أن العمل أحد مكونات التكلفة، واذا قل أو سقطت تكلفته زاد العائد لصاحبه.

(405) تتوافر أي يتم توفير قيمتها فلا تصرف لأن الأشياء عملت بسعر محدود جداً أو بدون مقابل خاصة الخدمات.

(406) هنا إشارة مهمة لمصادر الكسب من التجارة وغيرها، وتأكيد أن التاجر له مصدران أساسيان في جمع الثروة هما المال، فالمال يأتي بالعمل. ثم السعي للكسب أي الجهد. وتتوافق هذه الآراء مع النظرية الحدية في الاقتصاد في بعض الوجوه.

وقعت المعونة بها من الناس لهم، رأينا من ذلك أعداداً في الأمصار والمدن وفي البدو، يسعى لهم الناس في الفلح والتجر وكل قاعد بمنزله لا يبرح من مكانه، فينمو ماله ويعظم كسبه، ويتأثّل[407] الغنى من غير سعي. ويعجب من لا يفطن لهذا السر في حال ثروته وأسباب غناه ويساره. والله سبحانه وتعالى يرزق من يشاء بغير حساب.





(407) تأثل: تأصل «القاموس».





6 في أن السعادة والكسب إنما يحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة

قد سلف لنا فيما سبق أن الكسب الذي يستفيده البشر إنما هو قيم أعمالهم. ولو قُدر أحد عُطِّل عن العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية. وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه يكون قدر قيمته[408] وعلى نسبة ذلك نمو كسبه أو نقصانه. وقد بينا آنفا أن الجاه يفيد المال لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس إليه بأعمالهم وأموالهم في دفع المضار وجلب المنافع، وكان ما يتقربون به من عمل أو مال عوضاً عما يحصلون عليه بسبب الجاه من الأغراض في صالح أو طالح. وتصير تلك الأعمال في كسبه، وقيمها أموال وثروة له. فيستفيد الغنى واليسار لأقرب وقت[409]، ثم إن الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة : ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفل إلى من لا يملك ضرا ولا نفعاً بين أبناء جنسه: وبين ذلك طبقات[410] متعددة: حكمة الله في خلقه، بما ينتظم معاشهم وتتيسر مصالحهم ويتم بقاؤهم، لأن النوع الإنساني لا يتم وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده إلا بالتعاون، وإنه إن ندر فقد ذلك في صورة مفروضة لا يصح بقاؤه.

(408)حاجة الناس إلى العمل تحدد قيمته هذا المفهوم البسيط الذي أصبح المعيار الأساسي لتصنيف المهن وتحديد مكانتها خاصة في الدول الغربية وعلى أساسها يتم تحديد العوائد المالية للمهنة.

(409) يؤكد ابن خلدون على عنصرين ماديين واقعيين لبناء الثروة هما المال والجاه، وتعمل عناصر أخرى منها مهارة الشخص، ونوع الصنعة والبركة التي لدى البعض في زيادة الرزق، وربما هدف هنا التركيز على أهمية هذين العنصرين، وعرضه لبقية العناصر بطرق مختلفة.

(410)رغم أن مصطلح الطبقة الاجتماعية غير مفصل لدى أصحاب الفكر الإسلامي قديماً، لأن الدين يؤكد أن التمايز بين الناس بالتقوى والعمل الصالح، إلا أن ابن خلدون يستخدم مصطلح الطبقة الاقتصادية والمهنية بشكل واضح ويؤكد على التباين الاجتماعي من خلاله.

ثـم إن هـذا التعـاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهـم في الأكثر بمصالح النوع، ولما جعل لهم من الاختيار، وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والروية[411] لا بالطبع، وقد يمتنع من المعاونة فيتعين حمله عليها. فلا بد من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم، لتتم الحكمة الإلهية في بقاء هذا النوع. وهذا معنى قوله تعالى: (وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ).

فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبنـاء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهـر والغلبة[412] . ليحملهم على دفـع مضارهـم وجلب منافعهم فـي العدل بأحـكام الشرائـع والسياسة، وعلى أغراضـه فيما سـوى ذلك. ولكـن الأول مقصود في العنايـة الربانية وبالذات، والثانـي داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة في القضاء الإلهي، لأنه قد لا يتـم وجـود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد، فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليفة، فتفهم.

ثـم إن كل طبقـة مـن طباق أهل العمـران من مدينة أو إقليـم لها قدرة على مـن دونهـا من الطبـاق، وكل واحد من الطبقـة السفلى يستمد بـذي الجاه من أهـل الطبقة التي فوق[413] ، ويزداد كسبه تصرفـا فيمن تحت يده على قدر ما

(411) الفكر إعمال العقل للشيء، و الرؤية مرادفه للفكر وهي الاستبصار بالأمر وقبوله ويدل هذين المفهومين على أن الأصل بالإنسان التعلم والاختيار وليس طبائعه النفسية أو الوراثية، وأكد ابن خلدون على ذلك بأكثر من مكان.

(412) يرى ابن خلدون أن للجاه أدواراً اجتماعية وسياسية منها السيطرة وجعل الناس تابعين ومطيعين لصاحب الجاه الذي غالباً ما يكون حاكماً أو ذو نفوذ، وهذا الرأي لابن خلدون يؤكد أنه يرى المصلحة الأكبر في بقاء النظام وسيطرته من إعطاء الأفراد حريتهم لما يريدون، ويرى أن هذا أفضل لهم، كما أن هذا المفهوم يتوافق مع مفهوم العصبية التي هي أساس القوة. فهنا أدخل ابن خلدون الجاه والذي قد يجتمع مع العصبية أو يوجد بدونها فتأمل.

(413) هناك اتجاهات في تحديد عناصر القوة في المجتمع الذي عاصره وحلله ابن خلدون وهو أن أسياد المجتمع يؤثرون فيه من ناحية السلطة والمال والجاه، ويمتد ذلك إلى تقليد سلوكهم والتمثيل بأخلاقهم، وهذا هو نمط المجتمعات

يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه، فإن كان الجاه متسعا كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقاً قليلا فمثله، وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهبا وآيباً في تنميته كأكثر التجار وأهل الفلاحة في الغالب، وأهل الصنائع كذلك إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر، ولا تسرع إليهم ثروة، وإنما يُرمَّقون العيش ترميقاً ويدافعون ضرورة الفقر مدافعة. وإذا تقرر ذلك وأن الجاه متفرع وأن السعادة والخير مقترنان بحصوله[414]، علمت أن بذله وإفادته من أعظم النعم وأجلها، وأن باذله من أجلِّ المنعمين وإنما يبذله لمن تحت يديه فيكون بذله بيد عالية وعزة، فيحتاج طالبه ومبتغيه إلى خضوع وتملق كما يسأل أهل العز والملوك، وإلا فيتعذر حصوله. فلذلك قلنا إن الخضوع والتملق من أسباب حصول هذا الجاه المحُصل للسعادة والكسب، وإن أكثر أهل الثروة والسعادة بهذا التملق. ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه فيقتصرون في التكسب على أعمالهم، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة.

واعلم أن هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة إنما يحصل لمن توهم الكمال، وأن الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة، كالعلم المتبحر في علمه، أو الكاتب المجيد في كتابته، أو الشاعر البليغ في شعره، وكل محسن

والحضارات القديمة لذا نرى أن ما كتب عن تاريخ تلك الأمم يركز على أخبار القادة والحكام وانجازاتهم وحاشيتهم ويهمل أخبار العامة أو يمر عليها بشكل مختصر أو ما يرتبط بالحكام أو الثورات. أما النمط الثاني فانتشر خلال التاريخ المعاصر وهو أن الطبقة الوسطى مركز تغير المجتمع من خلال تأثيراتها الإعلامية والاقتصادية والاجتماعية، ولازال النمطين منتشرين في المجتمعات كما أن هناك تداخل بينهما بشكل كبير وتأثير للنمط الأول واضح على النمط الثاني. كما أن إفرازات الرأسمالية من خلال سيطرة المال و السلطة والتأثير على الحياة وسن النظم والقوانيين الداعمة لذلك.

(414) مفهوم السعادة في هذا النص لدى ابن خلدون مرادف للراحة والدعة وسعة الرزق، وليس مثل تعريفات اليوم للسعادة باعتبارها شعور نفسي لتحقيق الذات والنجاح.



في صناعته يتوهم أن الناس محتاجون لما بيده ، فيحدث له ترفع عليهم بذلك وكـذا يتوهم أهل الأنساب، ممن كان فـي آبائه ملك أو عالم مشهور أو كامل في طـور، يعتبـرون بما رأوه أو سمعوه من حال آبائهم فـي المدينة، ويتوهمون أنهم استحقوا مثـل ذلك بقرابتهم إليهم ووراثتهم عنهم فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعدوم[415]. وكذلـك أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمور قد يتوهم بعضهم كمالا في نفسه بذلك واحتياجاً إليه.

وتجد هؤلاء الأصناف كلهم مترفعين لا يخضعون لصاحب الجاه ولا يتملقون لمـن هو أعلى منهـم، ويستصغرون من سواهم لاعتقادهـم الفضل على الناس فيستنكف أحدهم على الخضوع ولو كان للملك ويعده مذلة وهوانا وسفها[416]، ويحاسـب النـاسـ في معاملتهـم إياه بمقدار مـا يتوهم في نفسـه، ويحقد على مـن قصـر له في شـيء مما يتوهمه من ذلـك، وربما يدخل علـى نفسه الهموم والأحـزان من تقصيرهم فيـه، ويستمر في عناء عظيم من إيجاب الحق لنفسه أو إبايـة النـاسـ له من ذلك، ويحصل له المقت من النـاسـ لما في طباع البشر مـن التأله، وقل أن يسلم أحد منهم لأحد فـي الكمال والترفع عليه، إلا أن يكون ذلـك بنـوع من القهر والغلبة والاستطالة؟ وهذا كله فـي ضمن الجاه. فإذا فقد صاحـب هذا الخلق الجاه وهو مفقود له كما تبين لك، مقته الناس بهذا الترفع، ولـم يحصل له حظ من إحساسهم، وفقد الجاه لذلك من أهل الطبقة التي هي أعلـى منه، لأجل المقت ومـا يحصل له بذلك من القعود عن تعاهدهم وغشيان

(415)يطرح ابن خلدون هنا مفهوم الواقعية في الحياة، أي لا يظن أحداً أنه لا يمكن الاستغناء عنه، ويؤكد على مبدأين مؤثرين بالحياة الأول العمل، كما أكد ذلك في أماكن سابقة أن الإنسان ابن جهده. ويؤكد هنا مفهوماً آخر وهو التواصل مع الآخرين، وأن الإنعزال أو الترفع يؤدي بأصحابه إلى الحاجة وربما الفقر.

(416)يؤكد ابن خلدون رأيه الذي عرضنا له سابقاً أن السلطة تؤثر في كافة من دونها وأنها مصدر التأثير بالمجتمع لذا فعدم الخضوع لها نوعاً من السلوك غير السوي، ولرأي ابن خلدون وجاهة من حيث أن للحاكم سلطة وجاه وحكم. وعدم الخضوع له ربما يسبب ضرر أكثر من عدمه، ويتناقض هذا الأمر في الدول التي تسمح بالحرية أو تداول السلطة.



منازلهم، ففسد معاشه، وبقي في خصاصة وفقر أو فوق ذلك بقليل، وأما الثروة فلا تحصل له أصلا ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ، وأنه قد حوسب بما رزق من المعرفة واقتُطع له ذلك من الحظ، وهذا معناه . ومن خلق لشيء يُسر له. والله المقدر لا رب سواه.

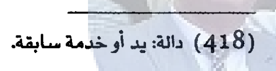
وقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أجل هذا الخُلُق، ويرتفع فيها كثير من السفلة وينزل كثير من العلية بسبب ذلك. وذلك أن الدول إذا بلغت نهايتها في التغلب والاستيلاء انفرد منها منبت الملك بملكهم وسلطانهم، ويئس من سواهم من ذلك، وإنما صاروا في مراتب دون مرتبة الملك وتحت يد السلطان وكأنهم خول له، فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك تساوي حينئذ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى إلى خدمته وتقرب إليه بنصيحة، واصطنعه السلطان لغنائه في كثير من مهماته، فتجد كثيراً من السوقة يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصحه، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بعظيم من الخضوع والتملق له ولحاشيته وأهل نسبه، حتى يرسخ قدمه معهم، وينظمه السلطان في جملته، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة(417)، وينتظم في عدد أهل الدولة، وناشئة الدولة حينئذ من أبناء قومها الذين ذللوا صعابها ومهدوا أكنافها معتزون بما كان لآبائهم في ذلك من الآثار، تشمخ به نفوسهم على السلطان ويعتدون بآثاره، ويجرون في مضمار الدالة بسببه. فيمقتهم السلطان لذلك ويباعدهم ، ويميل إلى هؤلاء المصطنعين الذين

---

(417)ما يذكره ابن خلدون يكاد يكون قانوناً بشرياً للدول، فلا نكاد نرى دولة في عصر قديم أو معاصر إلا والسلطان انفرد عن من أقاموا معه الملك، لأنهم يذّكرونه بتاريخه القديم، أو لشعوره أنهم ينافسونه بشيء من الملك أو لهم مطالب لم يعد يروق لها، وأصبح يبحث عن من يطيعه، فالملك والجاه تجعل الحاكم يصم الأذان عن النقد أو الرأي. كما أنه في كثير من الأحيان لا يقبل أي نوع من المشاركة بالرأي والحكم لذا يصطنع حاشية متملقة ومجاملة جاء بها الطمع والحاجة، فهي معه بقوته وماله لحصلوا بذلك على كل ما يريدون، فإذا ذهب شيء من ذلك تغيرت قلوبهم وأفعالهم. وهذه النماذج للدول التي سلطتها بالتغلب لا بالانتخاب

لا يعتــدون بقديــم، ولا يذهبون إلى دالــة[418] ولا ترفع، إنمــا دأبهم الخضوع له والتملــق والاعتمال في غرضه متى ذ هب إليــه، فيتسع جاههم، وتعلو منازلهم، وتنصرف إليهم الوجــوه والخواطر، بما يحصل لهم من قبل السلطان والمكانة عنــده، ويبقى ناشئة الدولة فيما هم من الترفــع والاعتداد بالقديم، لا يزيدهم ذلــك إلا بعداً مــن السلطان ومقتاً وإيثــاراً لهؤلاء المصطنعيــن عليهم، إلى أن تنقرض الدولة وهذا أمــر طبيعي في الدولة. ومنه جاء شــأن المصطنعين في الغالب. والله سبحانه وتعالى أعلم، وبه التوفيق لا رب سواه.

(418) دالة: يد أو خدمة سابقة.







7 في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب

والسبب لذلك أن الكسب كما قدمناه قيمة الأعمال وأنها متفاوتة بحسب الحاجة إليها، فإذا كانت الأعمال ضرورية في العمران عامة البلوى به، كانت قيمتها أعظم وكانت الحاجة إليها أشد[419]. وأهل هذه الصنائع الدينية لا تضطر إليهم عامة الخلق، وإنما يحتاج إلى ما عندهم الخواص ممن أقبل على دينه، وإن احتيج إلى الفتيا والقضاء في الخصومات فليس على وجه الاضطرار والعموم، فيقع الاستغناء عن هؤلاء في الأكثر، وإنما يهتم بإقامة مراسمهم صاحب الدولة بما له من النظر في المصالح، فيقسم له حظا من الرزق على نسبة الحاجة إليهم على النحو الذي قررناه، لا يساويهم بأهل الشوكة ولا بأهل الصنائع، من حيث الدين والمراسم الشرعية، ولكنه يقسم بحسب عموم الحاجة وضرورة أهل العمران، فلا يصح[420] في قسمهم إلا القليل، وهم أيضا لشرف بضائعهم أعزة على الخلق وعند نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظاً يستدرون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والبدن، بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف صنائعهم، فهم بمعزل عن ذلك. فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب ولقد باحثت بعض الفضلاء فأنكر ذلك عليّ، فوقع بيدي أوراق مخرقة من حسابات الدواوين بدار المأمون تشتمل على كثير

(419) يتحدث ابن خلدون بدقة عن نوع العمل وعلاقته وأهميته، وعلاقته بالدخل فكلما كانت الحاجة أكبر كان الدخل أكبر. وهذا الأمر صحيح على عمومه، وإن كان هناك استثناءات لبعض الأشخاص فمعظم المهن قد ينال أصحابها دخلاً أكبر من طبيعة مهنتهم لتميزهم بشيء يجعل الإقبال عليهم كبيراً من الناس أو الحاكم. ويكون دخلهم أوسع وحالهم أفضل. لذا استدرك ابن خلدون في المهن التي ذكرها هنا بقوله في العنوان «في الغالب».

(420) يصح: يصبح كما يرى الحاكم.



مــن الدخل والخــرج، وكان فيما طالعت فيــه أوراق القضاة والأئمــة والمؤذنين فوقفتــه عليه(*)، وعلم منه صحــة ما قلته ورجع إليه، وقضينا العجب من أسرار الله في خلقه وحكمته في عوالمه. والله الخالق القادر لا رب سواه.

(*) هذا ينطبق على عموم القائمين بأمور الدين والإفتاء وان تغير بعض أوجهها في هذا العصر نتيجة عطاءات الحاكم ومخصصاتهم لبعض العلماء أو دخول بعضهم في التجارة .. وكلا هذين الصنفين أقلية قياساً بعموم المشائخ.. وهذا الذي يثبت القاعدة .





8 في أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو

وذلك لأنه أصيل في الطبيعة وبسيط في منحاة، وذلك لا تجد ينتحله أحد من أهل الحضر في الغالب، ولا من المترفين، ويختص منتحله بالمذلة. قال صلى الله عليه وسلم، وقد رأى السكة ببعض دور الأنصار: « ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل»، وحمله البخاري على الاستكثار منه وترجم عليه: « باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع أو تجاوز الحد الذي أمر به». والسبب فيه والله اعلم ما يتبعها من المغرم المفضي إلى التحكم واليد العالية، فيكون الغارم ذليلا يائسا بما تناوله أيدي القهر والاستطالة . قال صلى الله عليه وسلم: « لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرما»، إشارة إلى الملك العضوض[421] القاهر للناس الذي معه التسلط والجور، ونسيان حقوق الله تعالى في المتمولات[422]، واعتبار الحقوق كلها مغرماً للملوك والدول. والله قادر على ما يشاء. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.

(421) العضوض ما يعض عليه (القاموس)، وقد وصف به الملك في قوله عليه السلام ((الخلافة بعدي ثلاثون ثم تكون ملكاً عضوضاً)).

(422) حقوق الله في المتمولات أي حق الله فيما يؤخذ من الناس، ويصرف لهم ويقصد بها الزكاة والصدقة والأنفال، وصرفها بالطرق المقررة لهم في الشرع.



9 في معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها

اعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء أيا ما كانت السلعة من دقيق أو زرع أو حيوان أو قماش. وذلك القدر النامي يسمى ربحا فالمحاول لذلك الربح إما أن يختزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم ربحه، وإما بأن ينقله إلى بلد آخر تُنفق[423] فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه، فيعظم ربحه ولذلك قال بعض الشيوخ من التجار لطالب الكشف عن حقيقة التجارة: أنا أعلمها لك في كلمتين: « اشتر الرخيص وبع الغالي، وقد حصلت التجارة»[424]، إشارة منه بذلك إلى المعنى الذي قررناه. والله سبحانه وتعالى أعلم.



(423) تنفق فيه: تطلب فيه.

(424) لازال هذا المبدأ يعتبر أهم قانون في التجارة، ورغم تطور المفاهيم وطرق الربح المالي.







10 في أي أصناف الناس يحترف بالتجارة وأيهم ينبغي له اجتناب حرفها

قـد قدمنـا أن معنـى التجـارة تنمية المال بشـراء البضائـع ومحاولة بيعها بأغلـى مـن ثمن الشـراء، إما بانتظار حوالـة الأسواق أو نقلها إلـى بلد هي فيه أنفـق وأغلى[425]، أو بيعها بالغلاء على الآجال، وهـذا الربح بالنسبة إلى أصل المـال يسيـر إلا أن المال إذا كان كثيرا عظم الربح، لأن القليل في الكثير كثير، ثـم لا بد فـي محاولة هذه التنمية الذي هو الربح مـن حصول هذا المال بأيدي الباعـة بشراء البضائع وبيعها وتقاضى أثمانها. وأهل النصفة قليل، فلا بد من الغش والتطفيف المجحف بالبضائع، ومن المطل في الأثمان المجحف بالربح، كتعطيـل المحاولـة في تلك المدة وبها نمـاؤه، ومن الجحود والإنـكار المُسحت لرأس المال إن لم يتقيـد بالكتاب والشهادة وغناء الحـكام في ذلك قليل، لأن الحكـم إنما هـو على الظاهر، فيعانـي التاجر من ذلك أحـوالا صعبة، ولا يكاد يحصـل علـى ذلك التافه من الربـح إلا بعظم العناء والمشقـة، أو لا يحصل أو يتلاشـى رأس ماله. فإن كان جريئاً على الخصومـة، بصيرا بالحُسبان، شديد المُماحكة، مقداماً على الحكام، كان ذلك أقرب له إلى النصفة بجراءته منهم ومماحكتـه، وإلا فلا بـد له من جاه يدّرع به، يوقع لـه الهيبة عند الباعة ويحمل الحكام على إنصافه من معامليه، فيحصل له بذلك النصفة في ماله طوعاً في الأول وكرهـا في الثاني. وأمـا من كان فاقداً للجراءة والإقـدام من نفسه فاقد الجـاه من الحكام فينبغي لـه أن يجتنب الاحتراف بالتجـارة، لأنه يعرض ماله للضيـاع والذهاب ويصير مأكلـه للباعة، ولا يكاد ينتصف منهم، لأن الغالب في

(425) في هذا العصر أصبح نقل البضاعة من مكان إلى مكان داخل في نفس البلد أو المدينة أحد طرق الربح التجاري كما أن تجزئتها مدخل مهم للربح.



الناس، وخصوصا الرعاع والباعة، شرهون إلى ما في أيدي الناس سواهم، متوثبون عليه، ولولا وازع الأحكام لأصبحت أموال الناس نهباً[426]: (وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَـكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ).

(426)هذا الرأي امتداد لرأي ابن خلدون أن الناس بدون سلطة رعاع، وأن وازع السلطة هو الوازع للإنضباط، والفصل بينهم، والسيادة عليهم.







11 أن خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك

وذلـك أن التجار في غالب أحوالهم إنما يعانون البيع والشراء، ولابد فيه من المكايسة[427] ضـرورة. فإن اقتصر عليها اقتصرت به على خلقها، وهي: أعني خلـق المكايسة، بعيدة عن المروءة التي تتخلق بهـا الملوك والأشراف. وأما إن استُرذل خُلُقُه بما يتبع ذلك في أهل الطبقة السفلى منهم، من المماحكة والغش والخلابـة وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمـان ردا وقبولا، فأجدر بذلك الخلق أن يكـون فـي غاية المذلة لما هـو معروف، ولذلك تجد أهـل الرياسة يتحامون الاحتـراف بهذه الحرفة لأجل ما يُكسب من هذا الخلـق[428]. وقد يوجد منهم مـن يسلم من هذا الخلق ويتحامـاه لشرف نفسه وكرم خلاله، إلا أنه في النادر بين الوجود. والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه، وهو رب الأولين والآخرين.

(427) المكايسة في البيع في عرف الفقهاء هي المغالبة التي تشتمل المساومة بين كل من البائع والمشتري إلى أن يصلا إلى الثمن الذي يتم فيه البيع، وغالبا ما يحقق فائدتهما. وقد تؤدي هذه العملية إلى تحقيق الثمن الطبيعي للسلعة ولا يتم ذلك إلا بالمساومة «د.وافي ص 703»

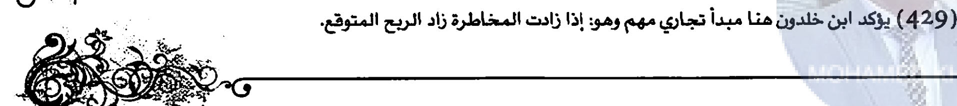
(428) رحمك الله يا ابن خلدون لو أبصرت عصراً غدت السياسة والتجارة توأمان يغذي كل منها الأخر، لوضعت فصلاً كاملاً تحت عنوان «أن بعض أهل الرئاسة من يستفيد من جاهه في تجارته الخاصة ويضر بها الرعية.



12 في نقل التاجر للسلع

التاجـر البصيـر بالتجارة لا ينقل من السلع إلا ما تعم الحاجة إليه من الغنى والفقيـر والسلطان والسوقـة، إذ في ذلك نفاق سلعته، وأما إذا اختص نقله بما يحتـاج إليه البعض فقط، فقد يتعذر نفاق سلعته حينئذ بإعواز الشراء من ذلك البعض لعارض مـن العوارض، فتكسـد سوقه وتفسد أرباحـه. وكذلك إذا نقل السلعـة المحتاج إليها فإنمـا ينقل الوسط من صنفها، فإن العالي من كل صنف السلع إنما يختص به أهل الثروة وحاشية الدولة وهم الأقل، وإنما يكون أسوة في الحاجـة إلى الوسط من كل صنـف، فليتحر ذلك جهده ففيه سلعته أو كسادها. وكذلـك نقـل السلع من البلد البعيـد المسافة أو في شـدة الخطر في الطرقات يكـون أكثر فائـدة للتجار وأعظـم أرباحاً وأكفـل بحوالة الأسـواق، لأن السلعة المنقولـة حينئذ تكون قليلـة مُعوزة لبعد مكانها أو شدة الغرر في طريقها، فيقل حاملوهـا ويعز وجودها[429]، وإذا قلت وعـرت غلت أثمانها. وأما إذا كان البلد قريب المسافة والطريق سابل بالأمن، فإنه حينئذ يكثر ناقلوها، فتكثر وترخص أثمانهـا، فأما المترددون فـي أفق واحد ما بين أمصاره وبلدانه ففائدتهم قليلة وأرباحهم تافهة لكثرة السلع وكثرة ناقليها، و (اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ).

(429) يؤكد ابن خلدون هنا مبدأ تجاري مهم وهو: إذا زادت المخاطرة زاد الربح المتوقع.





13 في الاحتكار

ومما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار أن احتكار الزرع لتحين أوقات الغلاء مشئوم وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران. وسببه والله أعلم أن الناس لحاجتهم إلى الأقوات مضطرون إلى ما يبذلون فيها من المال اضطرارا، فتبقى النفوس متعلقة به، وفي تعلق النفوس بما لها سر كبير في وباله على من يأخذه مجانا[430]. ولعله الذي اعتبره الشارع في أخذ أموال الناس بالباطل. وهذا وإن لم يكن مجانا فالنفوس متعلقة به، لإعطائه ضرورة من غير سعة في العذر فهو كالمكره. وما عدا الأقوات والمأكولات من المبيعات لا اضطرار للناس إليها، وإنما يبعثهم عليها التفنن في الشهوات، فلا يبذلون أموالهم فيها إلا باختيار وحرص، ولا يبقى لهم تعلق بما أعطوه. فلهذا يكون من عرف بالاحتكار تجتمع القوى النفسانية على متابعته لما يأخذه من أموالهم فيفسد ربحه[431]. والله تعالى أعلم.

(430)هذا التفسير لابن خلدون لا يتوافق مع منهجيته الواقعية التي استمر عليها في البحث إنما هذا تفسير نفسي ذو أبعاد دينية، وربما استقراءه من ملاحظات مباشرة أو صلته لهذه النتيجة.

(431)للاحتكار آثار اجتماعية واقتصادية عديدة لم يناقشها ابن خلدون لكنها في مجملها تؤدي إلى الأضرار في المجتمع وتزيد الفئات الفقيرة بالمجتمع، وتؤدي إلى تدهور اقتصادي بالإضافة إلى تنامي وتتابع دورات الكساد في المجتمع وتزيد أرباح المحتكر.

14 في أن رخص الأسعار مضر بالمحترفين بالرخيص

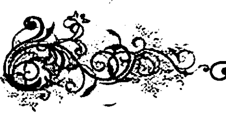
وذلك أن الكسب والمعاش كما قدمناه إنما هو بالصنائع أو التجارة، والتجارة هي شراء البضائع والسلع وادخارها يتحين بها حوالة الأسواق بالزيادة في أثمانها ويسمى ربحا، ويحصل منه الكسب والمعاش للمحترفين بالتجارة دائما، فإذا استديم الرخص في سلعة أو عرض من مأكول أو ملبوس أو متمول على الجملة، ولم يحصل للتاجر حوالة الأسواق فسد الربح والنماء بطول تلك المدة، وكسدت سوق ذلك الصنف، فقعد التجار عن السعي فيها، وفسدت رءوس أموالهم.

واعتبر ذلك أولا بالزرع فإنه إذا استديم رخصه يفسد به حال المحترفين بسائر أطواره من الفلح والزراعة لقلة الربح فيه وندارته أو فقده، فيفقدون النماء في أموالهم أو يجدونه على قلة، ويعودون بالإنفاق على رءوس أموالهم وتفسد أحوالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة، ويتبع ذلك فساد حال المحترفين أيضا بالطحن والخبز وسائر ما يتعلق بالزراعة من الحرث إلى صيرورته مأكولا. وكذا يفسد حال الجند إذا كانت أرزاقهم من السلطان على أهل الفلح زرعاً، فإنها تقل جبايتها من ذلك ويعجزون عن إقامة الجندية التي هم بسببها ومطالبون بها ومتقطعون لها، فتفسد أحوالهم[432].

وكذا إذا استديم الرخص في السكر أو العسل فسد جميع ما يتعلق به وقعد المحترفون عن التجارة فيه، وكذا الملبوسات إذا استديم فيها الرخص.

فإذن الرخص المفرط يجحف بمعاش المحترفين بذلك الصنف الرخيص،

(432) يعتمد ابن خلدون أحد طرقه في التحليل، وهو التحليل المتسلسل فكل شيء يؤدي إلى نتيجة تمثل سبب لعامل آخر وهكذا، وقد تطور هذا النموذج في التحليل حديثاً تحت مسمى «المنهج المنظومي في التحليل» وله استخدامات واسعة في العمل العسكري والاقتصادي والتربوي.





وكذا الغلاء المفرط أيضاً ، وإنما معاش الناس وكسبهم في المتوسط من ذلك وسرعة حوالة الأسواق. وعلم ذلك يرجع إلى العوائد المتقررة بين أهل العمران. وإنما يُحمد الرخص في الزرع من بين المبيعات لعموم الحاجة إليه، واضطرار الناس إلى الأقوات من بين الغني والفقير، والعالة من الخلق هم الأكثر في العمران[433] . فيعم الرفق بذلك ويرجح جانب القوت على جانب التجارة في هذا الصنف الخاص. والله الرازق ذو القوة المتين. والله سبحانه وتعالى رب العرش العظيم.

(433)هذا التحليل المبسط لتصنيف أنواع الناس لدى ابن خلدون يعكس استبصاراً عميقاً تناساه أصحاب الانفتاح الاقتصادي ومذاهب العولمة الذين لا يميزون بين الناس بالكسب أو القدرة على الدفع، ويساهمون برفع السلع الضرورية وبزيادة الفقر في العالم.



15 في أن خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة

قد قدمنا في الفصل قبله أن التاجر مدفوع إلى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والأرباح. ولا بد في ذلك من المكايسة والمماحكة والتحذلق وممارسة الخصوصات واللجاج، وهي عوارض هذه الحرفة ، وهذه الأوصاف نقص من الزكاء(434) والمروءة وتجرح فيها، لأن الأفعال لا بد من عود آثارها على النفس، فأفعال الخير تعود بآثار الخير والزكاء، وأفعال الشر والسفسفة تعود بضد ذلك، فتتمكن وترسخ إن سبقت وتكررت(435)، وتنقص خلال الخير إن تأخرت عنها، بما يتطبع من آثارها المذمومة في النفس، شأن الملكات الناشئة عن الأفعال.

وتتفاوت هذه الآثار بتفاوت أصناف التجار في أطوارهم. فمن كان منهم سافل الطور محالفا لأشرار الباعة أهل الغش والخلابة والفجور في الأثمان إقراراً وإنكاراً، كانت رداءة تلك الخلق عنده أشد، وغلبت عليه السفسفة، وبعد عن المروءة واكتسابها بالجملة، وإلا فلا بد له من تأثير المكايسة والمماحكة في مروءته ، وفقدان ذلك منهم في الجملة(436)، ووجود الصنف الثاني منهم الذي قدمناه في الفصل قبله أنهم يدَّرعون بالجاه ويُعوض لهم من مباشرة ذلك، فهم نادر وأقل من النادر. وذلك أن يكون المال قد يوجد عنده دفعة بنوع غريب أو ورثه عن أحد من أهل بيت، فحصلت له ثروة تعينه على الاتصال بأهل

(434) الزكاء مأخوذة من تزكية النفس عن الصغائر.

(435) أكد ابن خلدون في أكثر من مكان أن الإنسان ابن عوائده أي عاداته وهنا يؤكد أن تكرار السلوك يؤدي إلى ترسخ العادات في الفرد إضافة إلى أن كل مهنة لها مجموعة من العادات تصبغ العاملين بها بهذه الصفات. وتكّون سلوكهم، وهذه الفكرة لها علاقة بالدراسات الأنثربولوجية التي تدرس بعض الفئات أو المهن كمجتمعات مغلقة أو ذات صفات محددة.

(436) تصنيف إضافي للتجار حسب ممارسة المهنة والقدرة المالية للفئة، ومصدر المال. ومدى القرب من الحكام. نحتاج في عصرنا الحاضر إلى قراءة أنواع التجار وفق نماذج حديه مناسبة وآثار ذلك.



الدولة وتكسبه ظهورا وشهرة بين أهل عصره، فيرتفع عن مباشرة ذلك بنفسه، ويدفعه إلى من يقوم له به من وكلائه وحشمه، ويسهل له الحكام النصفة في حقوقهم بما يؤنسونه من بره وإتحافه فيبعدونه عن تلك الخلق بالبعد عن معاناة الأفعال المقتضية لها كما مر، فتكون مروءتهم أرسخ وأبعد عن تلك المحاجاة، إلا ما يسري من آثار تلك الأفعال من وراء الحجاب، فإنهم يضطرون إلى مشارفة أحوال أولئك الوكلاء ووفاقهم أو خلافهم فيما يأتون أو يذرون من ذلك، إلا أنه قليل ولا يكاد يظهر أثره(437). (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ).

(437) لا يكاد يظهر أثره أي خلق للتجار. فالتاجر في هذه الحالة تشابه صفاته صفات الحكام وأهل الجاه، ولديه بعض صفات التجارة، لذا ابن خلدون يرى أن لكل فئة بالمجتمع صفة وسلوكيات تميزها عن غيرها.



16 في أن الصنائع لا بد لها من المعلم

اعلـم أن الصناعة هــي ملكة في أمر عملي فكري، وبكونه عمليا هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة فنقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل. لأن المباشـرة في الأحـوال الجسمانيــة المحسوسة أتم فائـدة ، والملكة صفة راسخــة تحصــل عن استعمال ذلــك الفعل وتكرره مرة بعد أخـرى، حتى ترسخ صورتــه، وعلى نسبــة الأصل تكون الملكــة ، ونقل المعاينــة أوعب[438] وأتم من نقــل الخبر والعلم، فالملكــة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبــر. وعلى قدر جودة التعليم وملكــة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته.

ثـم إن الصنائــع منهــا البسيط ومنهــا المركب، والبسيط هــو الذي يختص بالضروريــات، والمركب هــو الذي يكون للكماليات. والمتقــدم منها في التعليم هــو البسيط لبساطته أولا ولأنــه مختص بالضروري الــذي تتوفر الدواعي على نقله، فيكون سابقا في التعليم ويكون تعليمه لذلك ناقصا، ولا يزال الفكر يخرج أصنافهــا ومركباتها من القوة إلى الفعل بالاستنبــاط شيئا فشيئاً على التدريج حتــى تكمــل، ولا يحصل ذلــك دفعة وإنما يحصل فــي أزمان وأجيــال[439]، إذ خــروج الأشياء من القوة إلى الفعــل لا يكون دفعة لا سيما في الأمور الصناعية، فــلا بد لــه إذن من زمان. ولهذا تجد الصنائع فــي الأمصار الصغيرة ناقصة،

(438) أوعب: أكثر استيعاباً.

(439) هناك طريقتان لتطوير الصنائع الأولى التي تحدث عنها ابن خلدون من خلال التطور الطبيعي بأثر الزمن وتوارثها جيل بعد جيل والرخاء المالي، والثانية عن طريق تسجيل نظم العمل أو الصناعة في مؤلفات وتعليمها بالمدارس و المعاهد، والجمع بين الطريقتين أفضل ما توصل إليه في ذلك، مع ملاحظة أن الصناعات الدقيقة المعتمدة على مهارات الإنسان مثل صناعة السجاد اليدوي أو النقوش الخاصة تعتمد أساساً على الممارسة المستمرة مع الدقة والرغبة في ذلك. فهي كما يذكر ابن خلدون يتطبع الإنسان بها.



ولا يوجد منها إلا البسيط ، فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع، خرجت من القوة إلى الفعل.

وتنقسم الصنائع أيضا: إلى ما يختص بأمر المعاش ضروريا كان أو غير ضروري، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان من العلوم والصنائع والسياسة. ومن الأول الحياكة والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالها، ومن الثاني الوراقة، وهي معاناة الكتب بالانتساخ والتجليد ، والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثال ذلك، ومن الثالث الجندية وأمثالها. والله أعلم.





17 في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته

والسبب في ذلك أن الناس ما لم يُستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة إنما همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الأقوات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال ووفت بالضروري وزادت عليه، صُرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش. ثم إن الصنائع والعلوم إنما هي للإنسان من حيث فكره الذي يتميز به عن الحيوانات، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية، فهو مقدم لضروريته على العلوم والصنائع، وهي متأخرة عن الضروري، وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار. وإذا وجدت هذه بعد فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة ، وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة، إذ هي كلها وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها.

وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات، والتأنق فيها في الغاية، وتكون من وجوه المعاش في المصر لمنتحلها، بل تكون فائدتها من أعظم فوائد الأعمال[440]، لما يدعو إليه الترف في المدينة مثل الدهان والصفّار والحمامى والطباخ والسفاح والهراس ومعلم الغناء والرقص وقرع الطبول على التوقيع، ومثل الوراقين الذين يعانون صناعة انتساخ الكتب وتجليدها وتصحيحها ، فإن هذه الصناعة إنما يدعو إليها الترف في المدينة من الاشتغال بالأمور الفكرية

(440) كلما كان العمل متخصصاً والعاملين فيه قليلون، والطلب عليه أكثر من العاملين في مجاله كلما زادت عوائده. وهذا قانون اقتصادي بسيط يرتبط بقانون الندرة.





وأمثــال ذلك[441]. وقد تخرج غن الحد إذا كان العمران خارجاً عن الحد، كما بلغنا عن أهل مصر أن فيهم من يعلم الطيور العجم والحُمُر الإنسية، وغير ذلك من الصنائع أدام الله عمرانها بالمسلمين.

(441)ما يذكره ابن خلدون باعتباره من أمور الترفية في المجتمع أصبح من الضروريات مع تقدم المجتمع. كما دخلت أمور أخرى كثيرة أصبحت ضرورية، وحل محله أمور كمالية جديدة مثل الرياضة وصناعة التحف، ومع تطور المجتمع تزيد ضرورياته ويستحدث كماليات جديدة، إنه التراكم الحضاري الذي ينسينا بساطة الحياة.



18 في أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها

والسبب في ذلك ظاهر وهو أن هذه كلها عوائد للعمران وألوان والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الأجيال، وإذا استحكمت الصبغة عسر نزعها. ولهذا نجد في الأمصار التي كانت استبحرت في الحضارة لما تراجع عمرانها وتناقص بقيت فيها آثار من هذه الصنائع ليست في غيرها من الأمصار المستحدثة العمران. ولو بلغت مبالغها في الوفور والكثرة، وما ذاك إلا لأن أحوال تلك القديمة العمران مستحكمة راسخة بطول الأحقاب وتداول الأحوال وتكررها، وهذه لم تبلغ الغاية بعد[442].

وهذا كالحال في الأندلس لهذا العهد: فإنا نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها مستحكمة راسخة في جميع ما تدعو إليه عوائد أمصارها، كالمباني والطبخ وأصناف الغناء واللهو من الآلات والأوتار والرقص وتنضد الفرس في القصور، وحسن الترتيب والأوضاع في البناء، وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجمع المواعين، وإقامة الولائم والأعراس، وسائر الصنائع التي يدعو إليها الترف وعوائده. فتجدهم أقوم عليها وأبصر بها، ونجد صنائعها مستحكمة لديهم. فهم على حصة موفورة من ذلك. وحظ متميز بين جميع الأمصار، وما ذاك إلا لما قدمناه من رسوخ الحضارة فيهم برسوخ الدولة الأموية، وما قبلها من دولة القوط، وما بعدها من دولة الطوائف الى هلم جرا، فبلغت الحضارة فيها مبلغاً لم تبلغه في قطر، إلا ما ينقل عن العراق والشام ومصر أيضا،

(442) يختصر ابن خلدون هنا مجمل عوامل بناء الحضارة والتي تتمثل بالوفر العمراني وتتالي العصور والأمم، واستحكام ثقافة التحضر في المجتمع ويمكن اعتبار ذلك أحد مداخل الدراسات الحضارية وتقدم المجتمعات.

(466) مفهوم الانتقاص هنا يؤكد أستخدام ابن خلدون على الدورة الحضارية للمجتمعات.وأعتماده عليها في التحليل



لطـول آماد الدول فيها، فاستحكمت فيها الصنائـع وكملت جميع أصنافها على الاستجـادة والتنميق، وبقيت صبغتها ثابتة في ذلـك العمران، لا تفارقه إلى أن ينتقص بالكلية، حال الصبغ إذا رسخ في الثوب[443].

(443) يرى ابن خلدون أن المظاهر المادية في المجتمع من عمران ونمط حياه. وطرق تعامل باعتبارها مظاهر حضارية. وهذا يدعونا إلى إعادة القراءة لمفهوم الثقافة الشامل الذي صكه تيلور والذي دمج الحضارة بالثقافة وأدى ذلك إلى أن دراسة الثقافة تؤدي إلى التشتت وعدم الدقة وأن كان مفهوم تيلور ينطبق على المجتمعات البدائية فإنه لاينطبق على غيرها، لذا فالتميز بين الحضارة والثقافة أفضل للدراسات الاجتماعية وأدق.



19 في أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها

والسبب في ذلك ظاهر، وهو أن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً لأنه كسبه ومنه معاشه، إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء مما سواه، فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع، وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النفاق كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تُنفق سوقها وتجلب للبيع، فتجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم. وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها، ولا يوجد قصد إلى تعلمها، فاختصت بالترك وفقدت للإهمال[444]. ولهذا يقال عن علي رضي الله عنه: «قيمة كل امرئ ما يحسن»، بمعنى أن صناعته هي قيمته أي قيمة عمله الذي هو معاشه. وأيضا فهنا سر آخر وهو أن الصنائع وإجادتها لدولة، فهي التي تُنفق سوقها وتوجه الطلبات إليها، وما لم تطلبه الدولة وإنما يطلبها غيرها من أهل المصر فليس على نسبتها، لأن الدولة هي السوق الأعظم[445]. وفيها نفاق كل شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة، فما نفق منها كان أكثريا ضرورة، والسوقة وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام، ولا سوقهم بنافقه والله سبحانه وتعالى قادر على ما يشاء.

(444) هذا عرض مباشر لقانون العرض والطلب الذي يعتبر الآن أحد بديهيات الاقتصاد المعاصر عرضه ابن خلدون بشكل تطبيقي بما يناسب عصره.

(445) الدولة هنا بمعنى السلطة وأصحاب النفوذ التابعين لها.





20 في أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع

وذلك لما بينا أن الصنائع إنما تستجاد إذا احتيج إليها وكثر طلبها، وإذا ضعف أحوال المصر وأخذ في الهرم بانتقاض عمرانه وقلة ساكنه تناقص فيه الترف، ورجعوا إلى الاقتصار على الضروري من أحوالهم، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف، لأن صاحبها حينئذ لا يصح له بها معاشه، فيفر إلى غيرها أو يموت، ولا يكون خلف منه، فيذهب رسم تلك الصنائع جملة[446]، كما يذهب النقاشون والصواغ والكتاب والنساخ وأمثالهم من الصنائع لحاجات الترف. ولا تزال الصناعات في التناقص ما زال المصر في التناقص إلى أن تضمحل، والله الخلاق العليم سبحانه وتعالى.

(446)ينطبق تحليل ابن خلدون على تحضر المدينة وأفولها بالقرون الوسطى، وفي العصر الحديث تتراجع حضارة دول وأقطار ومدن، وإن كانت في معظم الأحوال لا تتنازل عن شيء من أحوالها، لكن التراجع يتضح بتقدم أمم أخرى عليها لأن المعايير الحضارية بين الأمم تتغير. وسنة الله في التداول باقية.



21 في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع

والسبب في ذلك أنهم أعرق في البدو وأبعد عن العمران الحضري، وما يدعو إليه من الصنائع وغيرها. والعجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عُدوة البحر الرومـي أقوم الناس عليها، لأنهم أعرق في العمـران الحضري وأبعد عن البدو وعمرانـه: حتى إن الإبل التي أعانت العرب على التوحش في القفر والإعراق في البـدو مفقودة لديهم بالجملة ومفقودة مراعيها والرمال المهيئة لنتاجها ولهذا نجد أوطان العرب[447] وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تجلب إليـه من قطر آخر. وانظـر بلاد العجم من الصين والهنـد وأرض الترك وأمم النصرانيـة كيف استكثرت فيهم الصنائـع واستجلبها الأمم من عندهم[448].

وأما المشرق فقد رسخت الصنائع فيه منذ مُلك الأمم الأقدمين من الفرس والنبط والقبـط وبني إسرائيل ويونان والروم أحقابـاً متطاولة. فرسخت فيهم أحوال الحضارة ومن جملتها الصنائع كما قدمناه، فلم يمح رسمها.

وأما اليمن والبحرين وعُمان والجزيرة[449]، وإن ملكه العرب إلا أنهم تداولوا ملكـه آلافا من السنين في أمم كثيرين منهم، واختلطـوا أمصاره ومدنه، وبلغوا الغايـة منـم الحضارة والتـرف، مثل عاد وثمـود والعمالقة وحميـر من بعدهم والتبابعـة والأذواء، فطـال أمد الملك والحضارة واستحكمـت صبغتها وتوفرت الصنائـع ورسخت، فبقيـت مستجدة حتـى الآن. والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين.

---

(447) العرب هنا يقصد بهم ابن خلدون الأعراب الذين هم أصل العرب، والحقيقة أن ابن خلدون يستخدم مفهوم العرب بمعاني عدة هنا يقصد بهم الأعراب ، وأحياناً العرب بشكل عام. والتمييز بينهم وفق تحليلات ابن خلدون العرب جميع العرب ، والعرب بمعنى الاعراب أي أهل البادية والعرب بمعنى المتحضرين من العرب ويقابلهم الاعراب أهل البادية والحقيقة أننا لا بد أن نميز مقصود ابن خلدون وفق سياق النص الذي فيه ، وإن كان ابن خلدون يراهم في سياق حضاري متداخل.

(448) هذا استبصار لبداية نهضة أوروبا من خلالها، ذكره نهضة الأمم الأوروبية ،أما البربر مثل العرب في رسوخهم في البداوة، لذا فالصنائع بالعرب قليلة وغير مستحكمة (ابن خلدون ص 862).

(449) الجزيرة: ما بين النهرين في العراق وشمال شرق سوريا، وتسمى أيضاً الجزيرة الفراتية.





22 فيمن حصلت له ملكة في صناعة فقل أن يجيد بعدها ملكة في أخرى

ومثـل ذلـك الخياط إذا أجاد ملكة الخياطـة وأحكمها ورسخت في نفسه فلا يجيـد من بعدها ملكة النجـارة أو البنـاء[450]، إلا أن تكـون الأولى لم تستحكم بعـد ولم ترسخ صبغتها. والسبب في ذلك أن الملكات صفات للنفس وألوان فلا تزدحم دفعة. ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعداداً لحصولهـا. فإذا تلونت النفس بالملكة الأخرى وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعـداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف. وهـذا بيِّن يشهد له الوجود. فقـل أن تجد صاحب صناعة يُحكمها ثم يحكم من بعدها أخرى ويكون فيها معاً على رتبة واحدة من الإجادة. حتى أهل العلم الذين ملكتهـم فكرية فهم بهـذه المثابة، ومن حصل منهم على ملكـة علم من العلوم وأجادهـا في الغاية فقـل أن يجيد ملكة علم آخر على نسبتـه، بل يكون مقصراً فيـه إن طلبه، إلا في الأقل النادر من الأحـوال. ومبنى سببه على ما ذكرناه من الاستعداد وتلونـه بلون الملكة الحاصلة في النفـس. والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق لا رب سواه.

---

(450) نظرة ابن خلدون أن الملكة تطبع في الفرد الذي يعتبر في بدايته كصفحة بيضاء أو قالب فارغ، وانه إذا تعلم صنعة أو فناً تطبع في شخصه وتتشكل بصورة محددة يصعب تغييرها لملكة أخرى .وهذه إحدى أسس التعلم لدى ابن خلدون، وهي قريبة من أفكار نظريات العلم الحديث.



23 في الإشارة إلى أمهات الصنائع

اعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران، فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد. إلا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع فنخصها بالذكر ونترك ما سواه. فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة. وأما الشريفة بالموضوع فكالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب[451]، فأما التوليد فإنها ضرورية في العمران وعامة البلوى إذ بها تحصل حياة المولود وتتم غالبا، وموضوعها مع ذلك المولودون وأمهاتهم. وأما الطب فهو حفظ الصحة للإنسان ودفع المرض عنه. ويتفرع عن علم الطبيعة، وموضوعه مع ذلك بدن الإنسان. وأما الكتابة وما يتبعها من الوراقة فهي حافظة على الإنسان حاجته ومقيدة لها عن النسيان، ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعاني. وأما الغناء فهو نسب الأصوات ومظهر جمالها للأسماع وكل هذه الصنائع الثلاث داع إلى مخالطة الملوك الأعاظم في خلواتهم ومجالس أنسهم، فلها بذلك شرف ليس لغيرها، وما سوى ذلك من الصنائع فتابعه وممتهنة في الغالب. وقد يختلف ذلك باختلاف الأغراض والدواعي. والله أعلم بالصواب[452].

(451) تحديد هذه العلوم حسب عصر ابن خلدون وكل ما ذكره من الضروريات، ولكن عصرنا دخلت علوم كثيرة ونجد أن لها قيمة وشرف كالهندسة والاقتصاد والتقنية، وإن كان معظم العلوم لها أصول بالسابق ولكن تطورت وتفرعت وغيرها، فنمو العلوم وأثرها أوسع من أن تحيطه معلومات بسيطة.

(452) سيتم عرض المهن التي ذكرها مختصرة نتيجة لأهميتها في العمران وتحديد رؤية ابن خلدون لها.



24 في صناعة الفلاحة

هذه الصناعة ثمرتها اتخاذ الأقوات والحبوب بالقيام على إثارة الأرض لها وازدراعها[453]، وعلاج نباتها، وتعهده بالسقي والتنمية إلى بلوغ غايته، ثم حصاد سنبله واستخراج حبه من غلافه، وإحكام الأعمال لذلك، وتحصيل أسبابه ودواعيه. وهي أقدم الصنائع لما أنها مُحصلة للقوت المكمل لحياة الإنسان غالباً، إذ يمكن وجوده من دون جميع الأشياء إلا من دون القوت. ولهذا اختصت هذه الصناعة بالبدو[454]. وإذ قدمنا أنه أقدم من الحضر وسابق عليه، فكانت هذه الصناعة لذلك بدوية لا يقوم عليها الحضر ولا يعرفونها، لأن أحوالهم كلها ثانية على البداوة، فصنائعهم ثانية عن صنائعها وتابعة لها. والله سبحانه وتعالى مقيم العباد فيما أراد.

(453) ازدراعها، زراعتها وهي بالأصل كذلك وربما الكتابة خطأ بالنسخ من الأصل.

(454) يشمل مفهوم ابن خلدون للبدو كل من البدو الرحل بأنواعهم وساكني القرى والأرياف، وذلك مقابل سكان الحضر، بخلاف التقسيم الاجتماعي الحالي للفئات بدو، ريف، حضر.

25 في صناعة البناء

هذه الصناعة أول صنائع العمران الحضري وأقدمها، وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل للكن والمأوى للأبدان في المدن. وذلك أن الإنسان لما جبل عليه من الفكر في عواقب أحواله لا بد أن يفكر فيما يدفع عنه الأذى من الحر والبرد، كاتخاذ البيوت المكتنفة بالسقف والحيطان من سائر جهاتها. ثم المعتدلون المتخذون للمأوى قد يتكاثرون في البسيط الواحد، بحيث يتناكرون ولا يتعارفون، فيخشون طروق بعضهم بعضا، فيحتاجون إلى حفظ مجتمعهم بإدارة ماء أو أسوار تحوطهم، ويصير جميعا مدينة واحدة ومصرا واحداً، ويحوطهم الحكام من داخل يدفع بعضهم عن بعض[455]، وقد يحتاجون إلى الانتصاف ويتخذون المعاقل والحصون لهم ولمن تحت أيديهم مثل الملوك ومن في معناهم من الأمراء وكبار القبائل في المدن، كل مدينة على ما يتعارفون ويصطلحون عليه، ويتناسب مزاج هوائهم واختلاف أحوالهم في الغنى والفقر.

وكذا حال أهل المدينة الواحدة، فمنهم من يتخذ القصور والمصانع العظيمة الساحة المشتملة على عدة الدور والبيوت والغرف الكبيرة لكثرة وُلده وحشمه وعياله وتابعه، ويهيىء مع ذلك الأسراب والمطامير للاختزان لأقواته، والاصطبلات لربط مُقرباته إذا كان من أهل الجنود وكثرة التابع والحاشية كالأمراء ومن في معناهم. ومنهم من يبنى الدويرة[×] والبُييت لنفسه وسكنه وولده لا يبتغي ما وراء ذلك، لقصور حاله عنه واقتصاره على الكن الطبيعي للبشر. وبين ذلك مراتب غير منحصرة[456].

(455)صناعة البناء عامل رئيسي في التقدم الحضاري إلا أن ابن خلدون يذكر الأسباب الاجتماعية والإنسانية والسياسية للبناء مثل توقي الحر والبرد، والحماية من الأعداء أو الاستقرار الاجتماعي، ولازالت هذه العوامل أساسية في عمارة المدن والسكن حتى اليوم وإن دخلت عوامل التحضر فزادت أهميتها، وأضافت عوامل أخرى.

(×) الدويرة: الدار الصغيرة الحجم والمساكن

(456)عرض ابن خلدون في عدة صفحات (865-886) طرق البناء وتزين المباني ولأن هذه الطرق تعتبر بدائية في عرف عصرنا تم تجاوزها وذكر منها هذا ما له علاقة بالأهمية الاجتماعية والحضارية.



وقــد يحتــاج لهــذه الصناعة أيضا عنــد تأسيس الملوك وأهــل الدول المدن العظيمة الهياكل المرتفعة، ويبالغون في إتقان الأوضاع وعلو الأجرام مع الإحكام لتبلغ الصناعة مبالغها. وهذه الصناعة هي التي تحصل الدواعي لذلك.

ولذلــك عندمــا تكون الدولة بدويــة في أول أمرها تفتقر فــي أمر البناء إلى غير قطرها، كما وقع للوليد بن عبد الملك حين أجمع على بناء مسجد المدينة والقدس ومسجده بالشام، فبعــث إلى ملك الــروم بالقسطنطينيــة في الفعلة المهرة في البناء فبعث إليه من حصَّل له غرضه من تلك المساجد.



26 في صناعة النجارة

هذه الصناعة من ضروريات العمران، ومادتها الخشب. وذلك أن الله سبحانه وتعالى جعل للآدمي في كل مكون من المكونات منافع تكمل بها ضروراته أو حاجاته. وكان منها الشجر فإن له فيه من المنافع ما لا ينحصر مما هو معروف لكل أحد. ومن منافعها اتخاذها خشبا إذا يبست. وأول منافعه أن يكون وقوداً لنيران في معاشهم وعصيا للاتكاء والذود وغيرهما من ضرورياتهم.

والصناعة المتكلفة بذلك المحصلة لكل واحد من صورها هي النجارة على اختلاف رتبها. والقائم على هذه الصناعة هو النجار إذا عظمت الحضارة، وجاء الترف، وتأنق الناس فيما يتخذونه من كل صنف من سقف أو باب أو كرسي أو ماعون، حدث التأنق في صناعة ذلك واستجادته بغرائب من الصناعة كمالية ليست من الضروري في شيء.

وكذلك قد يحتاج إلى هذه الصناعة في إنشاء المراكب البحرية ذات الألواح والدسر، وهي أجرام هندسية صنعت على قالب[457] الحوت، ليكون ذلك الشكل أعون لها في مصادمة الماء، وجعل لها عوض الحركة الحيوانية التي للسمك تحريك الرياح، وربما أعينت بحركة المجاذيف[458] كما في الأساطيل.

وهذه الصناعة من أصلها محتاج إلى أصل كبير من الهندسة في جميع أصنافها، لأن إخراج الصور من القوة إلى الفعل[459] على وجه الإحكام محتاج إلى معرفة التناسب في المقادير، إما عموماً أو خصوصاً. وتناسب المقادير لا بد فيه من الرجوع إلى المهندس.

(457) قالب الحوت: بشكل الحوت.

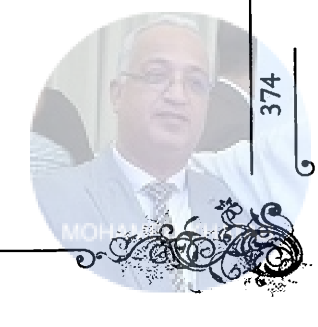
(458) المجاذيف ما تجذف به السفينة بالذال أو الدال. وجمعه مجاذيف «من الصحاح» د.وافي ص 870.

(459) إخراج الصور من القوة إلى الفعل: أي من التصور إلى التنفيذ، وهذه إحدى القدرات الانسانسة التي أشار إليها ابن خلدون في غير موضع وهي من الإدركات العقلية التي تساهم في التحضر سواء على مستوى الفكر أو الإنتاج المادي.





ولهـذا كان أئمـة الهندسـة اليونانيـون كلهم أئمـة في هـذه الصناعة، فكان أوقليدس صاحب كتاب الأصول فـي الهندسة نجارا وبهـا كان يعرف، وكذلك أبلونيوس صاحب كتاب المخروطات وميلاوش وغيرهم. وفيما يقال: إن معلم هـذه الصناعة في الخليقة هو نوح عليه السلام، وبهـا أنشأ سفينة النجاة التي كانت بها معجزاته عند الطوفان، وهذا الخبر وإن كان ممكناً، أعنى كونه نجارا، إلا أن كونـه أول مـن علمهـا أو تعلمها لا يقوم دليل من النقـل عليه لبعد الآماد، وإنما معناه والله أعلم، الإشارة إلى قدم النجارة، لأنه لم يصح حكاية عنها قبل خبـر نوح عليـه السلام، فجعل كأنه أول من تعلمها، فتفهـم أسرار الصنائع في الخليقة والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق.



27 في صناعة الحياكة والخياطة

هاتــان الصناعتــان ضروريتان في العمران لما يحتــاج إليه البشر من الرفه فالأولــى لنســج الغزل من الصــوف والكتان والقطن إسداء فــي الطول وإلحاماً فــي العرض، وإحكامــاً لذلك النسج بالالتحام الشديد فيتــم منها قطع مقدرة، فمنها الأكسية من الصوف للاشتمال، ومنها الثياب من القطن والكتان للباس. والصناعــة الثانية لتقدير المنسوجات على اختــلاف الأشكال والعوائد. تفصل أولاً بالمقراضــ قطعاً مناسبة للأعضاء البدنية، ثم تلحم تلك القطع بالخياطة المحكمة وصلا أو تنبيتا أو تفسحا على حسب نوع الصنــاعة[460].

وهــذه الثانيــة مختصة بالعمران الحضري، لما أن أهل البدو يستغنون عنها، وإنمــا يشتملــون الأثواب اشتمــالا ، وإنما تفصيــل الثياب وتقديرهــا وإلحامها بالخياطة للباس من مذاهب الحضارة وفنونها.

وهاتــان الصنعتــان قديمتــان في الخليقــة لما أن الدفــء ضــروري للبشر في العمــران المعتدل. وأمــا المنحرف إلى الحر فلا يحتاج أهلــه إلى دفــء، ولهذا يبلغنــا عن أهــل الإقليم الأول من الســودان أنهم عراة في الغالــب. ولقدم هذه الصنائع ينسبها العامة إلى إدريس عليه السلام، والله سبحانه وتعالى أعلم.

(460) يرى ابن خلدون أن سر تحريم المخيط في الحج، راجع إلى أن مشروعية الحج نبذ العلائق الدنيوية كلها والرجوع إلى الله تعالى كما خلقنا أول مرة حتى لا يعلق العبد قلبه بشيء من عوائد الترف لا طيباً ولا نساء ولا مخيط ولا خف (ابن خلدون ص 871)، ولذلك كان لباس الحج بعيداً عن الزينة والتميز والتفضيل.



28 في صناعة التوليد

وهـي صناعـة يعرف بها العمل في استخراج المولود الآدمي من بطن أمه من الرفـق في إخراجه من رحمها وتهيئة أسباب ذلك، ثم ما يصلحه بعد الخروج. وهي مختصة بالنساء في غالب الأمر، لما أنهن الظاهرات بعضهن على عورات بعض، وتسمـى القائمة علـى ذلك منهن القابلـة، استعير فيهـا معنى الإعطاء والقبول، كأن النُفساء تعطيها الجنين وكأنها تقبله.

وذلك أن الجنين إذا استكمل خلقه في الرحم وأطواره وبلغ إلى غايته والمدة التـي قـدر الله لمكثه، وهـي تسعة أشهر فـي الغالب، فيطلب الخـروج بما جعل الله فـي المولود من النـزوع لذلك، وتسهيل ما يصعب منه بما يمكنها، وعلى ما تهتدي إلى معرفة عسره، فهذه الصناعة ضرورية في العمران للنوع الإنساني لا يتم كون أشخاصه الغالب دونها[461].

(461)فصّل ابن خلدون بهذه الصناعة ص (872-875) واخترنا مفهومها الأساسي، لأن تفاصيلها أصبحت متطورة وما تحدث عنه ابن خلدون يعتبر اليوم تاريخ لذلك العلم.



29 في صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية

هـذه الصناعـة ضروريـة في المـدن والأمصار لما عرف مـن فائدتها، فإن ثمرتهـا حفـظ الصحة للأصحاء، ودفـع المرض عن المرضـى بالمداواة حتى يحصـل لهم البرء مـن أمراضهم، واعلـم أن أصل الأمراض كلهـا إنما هو من الأغذيـة، كمـا قال صلى الله عليـه وسلم في الحديث الجامـع للطب وهو قوله: «المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء، وأصل كل داء البردة»(462). فأما قوله : «المعـدة بيت الـداء» فهو ظاهر. وأما قولـه: « الحِمية رأس الـدواء» فالحمية الجوع وهـو الاحتماء من الطعام، والمعنى أن الجوع هو الدواء العظيم الذي هو أصـل الأدوية. وأما قولـه: «أصل كل داء البردة» فمعنى البـردة إدخال الطعام على الطعام في المعدة قبل أن يتم هضم الأول.

وشـرح هـذا أن الله سبحانـه خلق الإنسـان وحفظ حياته بالغـذاء يستعمله بـالأكل، وينفذ فيه القـوى الهاضمة والغاذية إلى أن يصيـر دما ملائما لأجزاء البـدن من اللحم والعظم، ثم تأخذه النامية فينقلـب لحماً وعظماً. ثم إن أصل الأمراضـ ومعظمهـا هي الحميات. وهـذه الحميات علاجها بقطـع الغذاء عن المريض أسابيع معلومة، ثم بتناوله الأغذية الملائمة حتى يتم برؤه(463). وذلك في حال الصحة علاج في التحفظ من هذا المرض وأصله كما وقع في الحديث.

وأما أهل البدو فمأكولهم قليل في الغالب، والجوع أغلب عليهم لقلة الحبوب،

(462) البرد بسكون الراء وفتحها: التخمة وهذا الحديث المذكور حديث موضوع وقد أخذه الواضعون من كلام الحارث بن كلدة طبيب العرب كما حققه علماء الحديث د.وافي ص 875.

(463) هذا العلاج يستخدم إذا كانت مناعة الإنسان قوية، أما اليوم فنظام الدواء يعتمد على المناعة من خلال الأدوية المختلفة، ومعروف أن تقدم الطب جعل معظم طرق العلاج القديمة غير مقبولة وأكد سلامة جزء من الإفتراضات القديمة وخطأ الجزء الباقي.



حتـى صـار لهم ذلك عادة، وربما يظـن أنها جبلّة لاستمرارها. ثـم الأدم قليلة لديهـم أو مفقـودة بالجملـة. وعلاج الطبـخ بالتوابـل والفواكه إنمـا يدعو إليه تـرف الحضارة الذين هم بمعـزل عنه، فيتناولون أغذيتهـم بسيطة بعيدة عما يخالطهـا، ويقرب مزاجها من ملاءمة البدن. وأمـا أهويتهم فقليلة العفن لقلة الرطوبات والعفونات إن كانوا آهلين أو لاختلاف الأهوية إن كانوا ظواعن[464].

ثـم إن الرياضة موجودة فيهم لكثرة الحركة في ركض الخيل أو الصيد أو طلب الحاجات لمهنة أنفسهم في حاجاتهم. فيحسن بذلك كله الهضم ويجود ويفقد إدخـال الطعام على الطعام، فتكون أمزجتهـم أصلح وأبعد من الأمراض، فتقل حاجتهـم إلـى الطـب. ولهذا لا يوجـد الطبيب فـي البادية بوجه. ومـا ذاك إلا للاستغنـاء عنه، إذ لـو احتيج إليه لوجـد، لأنه يكون له بذلك فـي البدو معاش يدعوه إلى سكناه. سنة الله التي قد خلت في عباده. ولن تجد لسنة الله تبديلا.

(464) معروف أن نظام الحياة يؤثر بمدى القابلية للمرض، كما أن للبيئة علاقة مباشرة بذلك وما ذكره ابن خلدون هو نماذج من ذلك الآهلين المقيمين والظاعنين المسافرين «د.وافي ص 878.

30 في أن الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية

وهـو رسـوم وأشكال حرفية تدل علـى الكلمات المسموعـة الدالة على ما في النفس، فهـو ثاني رتبة من الدلالـة اللغوية، وهو صناعة شريفـة إذ الكتابة من خواص الإنسـان التـي يميز بهـا عن الحيـوان. وأيضـا فهي تُطلع علـى ما في الضمائر وتتأدّى بهـا الأغراض إلى البلد البعيد، فتُقضى الحاجات، وقد دُفعت مئونةُ المباشرة لها، ويُطَّلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين، وما كتبوه من علومهم وأخبارهم. فهي شريفة بهذه الوجوه والمنافع.

وخروجها في الإنسان من القوة إلى الفعل[465] إنما يكون بالتعليم. وعلى قدر الاجتمـاع والعمران والتناغي[466] في الكمالات والطلب لذلك تكون جودة الخط فـي المدينة، إذ هو من جملـة الصنائع . وقد قدمنا أن هـذا شأنها وأنها تابعة للعمـران ولهذا نجـد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقـرءون. ومن قرأ منهم أو كتـب فيكون الخط قاصرا وقراءته غير نافـذة. ونجد تعليم الخط في الأمصار الخارج عمرانها عن الحد أبلغ وأحسن واسهل طريقا، لاستحكام الصنعة فيها، فتعضـد لديه رتبة العلم والحس في التعليم، وتأتي ملكته على أتم الوجوه، وإنما أتى هذا من كمال الصنائع ووفورها بكثرة العمران وانفساح الأعمال[467].

وقد كان الخط العربي بالغاً مبالغه من الإحكام والإتقان والجودة في دولة التبابعة لما بلغت من الحضارة والترف، وهو المسمى بالخط الحميري. وانتقل منهـا إلى الحيرة لما كان بها مـن دولة آل المنذر نسبـاء التبابعة في العصبية والمجدديـن لملك العرب بأرض العراق، ولم يكن الخـط عندهم من الإجادة

(465) يكرر ابن خلدون مفهوم تحول الأشياء من القوة للفعل باعتبار القوة الطاقة التي يملكها الإنسان ويتحكم بها عقلياً والفعل عمليات الممارسة لذلك.

(466) التناغي في الكماليات أي التنافس والاستمتاع فيها.

(467) هذه الحقيقة تنطبق على الخط وغيره من المهارات فالحضارة أساس في تقدمه وزيادته.



كمـا كان عند التبابعـة لقصور ما بين الدولتين، وكانـت الحضارة وتوابعها من الصنائـع وغيرها قاصرة عن ذلك، ومن الحيرة لقنه[468] أهل الطائف وقريش فيما ذكر.

عـن حـرب ابن أميه. قلت: وممن أخذه حرب؟ قال: من عبد الله بن جدعان. قلـت: وممن أخذه عبد الله بن جدعان؟ قال: من أهل الأنبار. قلت: وممن أخذه الأنبـار؟ قـال: من طارئ طـرأ عليهم من أهـل اليمن. قلت: وممـن أخذه ذلك الطارئ؟ قال من الخلجان بن قاسم كاتب الوحي لهود النبي صلى الله عليه وسلم.

وكان لحمير كتابة تسمى المسند حروفها منفصلة، وكانوا يمنعون من تعلمها إلا بإذنهم . ومن حمير تعلمت مضر الكتابة العربية، إلا أنهم لم يكونوا مجيدين لهـا شأن الصنائـع إذا وقعت بالبدو، فلا تكون محكمـة المذاهب ولا مائلة إلى الإتقان والتنميق، لبون ما بين البدو والصناعة، واستغناء البدو عنها في الأكثر. فكانت كتابة العرب بدوية مثل كتابتهم أو قريبا من كتابتهم لهذا العهد، أو نقول إن كتابتهـم لهذا العهد أحسن صناعة، لأن هؤلاء أقرب إلى الحضارة ومخالطة الأمصـار والدول. وأما مضر فكانوا أعـرق في البدو وأبعد عن الحضر من أهل اليمـن وأهل العراق وأهل الشـام ومصر. فكان الخط العربي لأول الإسلام غير بالـغ إلى الغاية من الإحكام والإتقـان والإجادة ، ولا إلى التوسط، لمكان العرب من البداوة والتوحش وبُعدهم عن الصنائع[469].

---

(468) القنة أي تعلمه أهل الطائف وقريش من أهل الحيرة، ويقال أن الذي تعلمه سفيان بن أمية لحرب بن أمية أخذها من اسلم بن سدرة وهو قول ممكن وقد تعلمه أهل الحيرة من التتابعة وحمير (ابن خلدون ص 880).

(469) يرى د.وافي ص882 وهو مختص في علم اللغة وننقل رأيه باختصار أن اللغة العربية مرت بخمس أطوار وهي كالتالي:

1 - أقدم الخطوط وصل إلينا هو المسند وهو مشتق من الرسم اليمني القديم، ويدل على ذلك النقوش اللحيانية والنقوش الثمودية، والنقوش الصفوية، وخط المسند كما يسميه ابن خلدون الرسم الحميري مشتق من الرسم الفينيقي لكنه أكمل منه وأشكاله الهندسية منظمة.

2 - ثم أخذ الرسم النبطي وهو نوع من أنواع الرسم الأرمي، يمتاز بأن حروفه متصلة فيما قبلها، وهذا تناقصت مناطق نفوذه وأقدم أثر لهذا الخط هو نقش النمارة،

وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف حيث رسمه الصحابة بخطوطهم، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته رسوم صناعة الخط عند أهلها. ثم اقتفى التابعون من السلف رسمهم فيها تبركا بما رسمه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وخير الخلق من بعده المتلقون لوحيه من كتاب الله وكلامها كما يقتفي لهذا العهد خط ولي أو عالم تبركاً ويتبع رسمه خطأ أو صواباً، وأين نسبه ذلك من الصحابة فيما كتبوه، فاتُّبع ذلك وأثبت رسماً ونبه العلماء بالرسم على مواضعه(470).

واعلم أن الخط ليس بكمال في حقهم، إذ الخط من جملة الصنائع المدنية المعاشية كما رأيته فيما مر، والكمال في الصنائع إضافي وليس بكمال مطلق، إذ لا يعود نقصه على الذات في الدين ولا في الخلال، وإنما يعود على أسباب المعاش وبحسب العمران والتعاون عليه لأجل دلالته على ما في النفوس، وقد

---

3 - ثم ظهر الرسم النبطي نوع ثالث ممثلاً بالرسم العربي في أقدم أدواره يسمي نقشا زَبَد وحوران، ويمكن لمن يعرف العربية قراءته خاصة نقش حوران.

4 - تم تأثر الرسم العربي بالرسم السرياني ودخلت فيه اصطلاحات عديدة منذ القرن السابع الميلادي وتحول إلى رسم سريع ودخل فيه نظام الاعجمام أي وضع النقط للتميز بين الحروف.

5 - أدخل في الرسم العربي نظام الرمز إلى أصوات المد الطويلة خاصة حروف المد الألف، الواو، الياء، وأقدم أثر للمرحلتين الرابعة والخاصة وجد في مصر عام 31هـ.

ويظهر أن كتابة المصحف تأثرت بالمرحلتين الرابعة والخامسة، لذا كانت المصاحف العثمانية مجردة من الاعجمام- أي وضع النقط-

انتهى رأي د.وافي، ونقلت رأي وافي لوجاهته على أن القرآن أتي إلينا سماعا وبالتواتر، كما أنه كان مكتوباً مفرقاً في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم.

(470) ويضيف ابن خلدون ص 883 «ولا تلتفتن في ذلك إلى ما يزعمه بعض المغفلين من أن الصحابة كانوا محكمين لصناعة الخط، وأن ما يتخيل من مخالفة خطوطهم لأصول الرسم ليس كما يتخيل بل لكلها وجه. ويقولون في مثل زيادة الألف في لا أذبحنه: إنه تنبيه على أن الذبح لم يقع، وفي زيادة الياء في بأييد إنه تنبيه على كمال القدرة الربانية، وأمثال ذلك مما لا أصل له إلا التحكم المحض. وما حملهم على ذلك إلا اعتقادهم أن في ذلك تنزيها للصحابة عن توهم النقص في قلة إجادة الخط، وحسبوا أن الخط كمال فنزهوهم عن نقصه، ونسبوا إليهم الكمال بإجادته، وطلبوا تعليل ما خالف الإجادة من رسمه، وذلك ليس بصحيح».





كان صلى الله عليه وسلم أمياً وكان ذلك كمالا في حقه، وبالنسبة إلى مقامه لشرفه وتنزهه عن الصنائع العملية التي هي أسباب المعاش والعمران كلها، وليست الأمية كمالا في حقنا نحن إذ هو منقطع إلى ربه، ونحن متعاونون على الحياة الدنيا، شأن الصنائع كلها، حتى العلوم الاصطلاحية، فإن الكمال في حقه هو تنزهه عنها جملة بخلافنا.

ثم لما جاء الملك للعرب وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة، واحتاجت الدولة إلى الكتابة استعملوا الخط وطلبوا صناعته وتعلمه وتداولوه، فترقت الإجادة فيه، واستحكم وبلغ في الكوفة والبصرة رتبة من الإتقان، إلا أنها كانت دون الغاية، والخط الكوفي معروف الرسم لهذا العهد.

ثم انتشر العرب في الأقطار والممالك، وافتتحوا إفريقية والأندلس واختط بنو العباس بغداد وترقت الخطوط فيها إلى الغاية لما استبحرت في العمران وكانت دار الإسلام ومركز الدولة العربية.

وطما بحر العمران والحضار في الدول الإسلامية في كل قطر، وعظم الملك، ونفقت أسواق العلوم وانتسخت الكتب وأجيد كتبها وتجليدها، وملئت بها القصور والخزائن الملوكية بما لا كفاه له وتنافس أهل الأقطار في ذلك وتناغوا فيه[471].

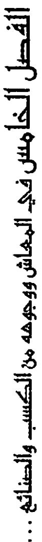
واعلم أن الخط بيان عن القول والكلام، كما أن القول والكلام بيان عما في النفس والضمير من المعاني. فلا بد لكل منهما أن يكون واضح الدلالة[472].

---

(471) انتشرت الخطوط الأندلسية إلى أفريقيا وشاعت بدل من الخطوط التي هناك مثل الخط القيرواني والمهدي، وتأثرت هذه الخطوط بتطور الدول وضعفها هناك. انظر المقدمة ص 885.

(472) معروف أن الخط العربي تدهور في العصور المتأخرة إلا ما وجد في بعض الحواضر من الاهتمام به، وفي هذا العصر عاد بعض التميز للخط وكتابته مع انتشار التعليم ومدارس تعليم الخط وشيوع أنواع الخط بالتقنيات والحواسب، مع أن هذه التقنيات تقلل استخدام الكتابة بالخط، ومن ثم تقل الممارسة وتقل المهارة فيه مع أنها تحفظ رسم الخط وأنواعه ولكل تقنية ميزات وعيوب.

قال الله تعالى: (خَلَقَ الْإِنسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) وهو يشتمل على بيان الأدلة كلها. فالخط المجود كماله أن تكون دلالته واضحة بإبانة حروفه المتواضعة، وإجادة وضعهـا ورسمهـا، كل واحـد على حدة متميـزة عن الآخر، إلا مـا اصطلح عليه الكُتَّاب في إيصال حروف الكلمة الواحدة بعضها ببعض.









31 في صناعة الوراقة

كانت العناية قديما بالدواوين العلمية والسجلات في نسخها وتجليدها وتصحيحها بالرواية والضبط، وكان سبب ذلك ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة. وقد ذهب ذلك لهذا العهد بذهاب الدولة وتناقص العمران بعد أن كان منه في الملة الإسلامية بحر زاخر بالعراق والأندلس. إذ هو كله من توابع العمران واتساع نطاق الدولة ونفاق أسواق ذلك لديهما، فكثرت التآليف العلمية والدواوين، وحرص الناس على تناقلهما في الآفاق والأعصار فانتسخت وجلدت، وجاءت صناعة الورَّاقين المعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين، واختصت بالأمصار العظيمة العمران.

وكانت السجلات أولاً لانتساخ العلوم وكتب الرسائل السلطانية والإقطاعات والصكوك في الرقوق المهيأة بالصناعة من الجلد، لكثرة الرفه وقلة التآليف صدر الملة كما نذكره، وقلة الرسائل السلطانية والصكوك مع ذلك. فاقتصروا على الكتاب في الرق تشريفا للمكتوبات وميلا بها إلى الصحة والإتقان، ثم طما بحر التآليف والتدوين وكثر ترسيل السلطان وصكوكه وضاق الرق على ذلك. فأشار الفضل بن يحيى بصناعة الكاغد، وصنعه وكتب فيه رسائل السلطان وصكوكه، واتخذه الناس من بعده صحفا لمكتوباتهم السلطانية والعلمية، وبلغت الإجادة في صناعته ما شاءت.





32 في صناعة الغناء

هذه الصناعة هي تلحين الأشعار الموزونة بتقطيع الأصوات على نسب منتظمة معروفة يوقع على كل صوت منها توقيعا عند قطعه فيكون نغمة، ثم تؤلف تلك النغم بعضها إلى بعض على نسب متعارفة، فيلذ سماعها لأجل ذلك التناسب، وما يحدث عنه من الكيفية في تلك الأصوات، وذلك أنه تبين في علم الموسيقى أن الأصوات تتناسب فيكون : صوت، نصف صوت، وربع آخر، وخُمس آخر، وجزءا من أحد عشر من آخر، واختلاف هذه النسب عند تأديتها إلى السمع يخرجها من البساطة إلى التركيب، وليس كل تركيب منها ملذوذاً عند السماع، بل للملذوذ تراكيب خاصة هي التي حصرها أهل علم الموسيقى، وتكلموا عليها كما هو مذكور في موضعه. وقد يساوق ذلك التلحين في النغمات الغنائية بتقطيع أصوات أخرى من الجمادات إما بالقرع أو بالنفخ في الآلات تتخذ لذلك، فترى بها لذة عند السماع.

ولنبين لك السبب في اللذة الناشئة عن الغناء. وذلك أن اللذة كما تقرر في موضعه هي إدراك الملائم، والمحسوس إنما تدرك منه كيفية، فإذا كانت مناسبة للمدرك وملائمة كانت ملذوذة، وإذا كانت منافية له منافرة كانت مؤلمة.

فالملائم من الطعوم ما ناسبت كيفيته حاسة الذوق في مزاجها، وكذا الملائم من الملموسات، وفي الروائح ما ناسب مزاج الروح القلبي البخاري لأنه المدرك، وإليه تؤديه الحاسة، ولهذا كانت الرياحين والأزهار والعطريات أحسن رائحة وأشد ملاءمة للرواح لغلبة الحرارة فيها التي هي مزاج الروح القلبي وأما المرئيات والمسموعات فالملائم فيها تناسب الأوضاع في أشكالها





وكيفياتهـا[473] ، فهـو أنسب عند النفسـ وأشد ملاءمة لها. فـإذا كان المرئى متناسبـاً فـي أشكاله وتخاطيطـه التي لها بحسـب مادته بحيـث لا يخرج عما تقتضيـه مادته الخاصة من كمـال المناسبة والوضع، وذلـك هو معنى الجمال والحسـن في كل مدرك، كان ذلك حينئذ مناسبا للنفس المدركة، فتلتذ بإدراك ملائمتهـا . ولهـذا تجد العاشقيـن المستهتريـن في المحبة يعبـرون عن غاية محبتهـم وعشقهـم بامتزاج أرواحهـم بروح المحبوب. وفي هـذا سر تفهمه إن كنـت مـن أهله، وهو اتحـاد المبدأ وأن كل مـا سواك إذا نظرتـه وتأملته رأيت بينـك وبينه اتحاداً في البداية[474] ، يشهد لك بـه اتحادكما في الكون. ومعناه مـن وجه آخر أن الوجـود يشرك بين الموجـودات كما تقوله الحكمـاء فتود أن تمتـزج بما شاهدت فيه الكمـال لتتحد به، بل تروم النفسـ حينئذ الخروج عن الوهـم إلى الحقيقة التي هي اتحـاد المبدأ والكون. ولما كان أنسب الأشياء إلى الإنسان وأقربها إلى أن يدرك الكمال تناسب موضوعها هو شكله الإنساني فكان إدراكه للجمال والحسن في تخاطيطه وأصواته من المدارك التي هي أقرب إلى فطرته، فيلهج كل إنسان بالحسن من المرئي أو المسموع بمقتضى الفطرة.

والحسـن فـي المسمـوع أن تكـون الأصـوات متناسبة لا متنافـرة، وذلك أن الأصـوات لها كيفيات مـن الهمس والجهر والرخاوة والشـدة والقلقلة والضغط وغيـر ذلـك. والتناسب فيهـا هو الذي يوجب لهـا الحسن، فـأولا ألا يخرج عن الصـوت إلـى ضده دفعة بـل بتدريج ، ثم يرجـع كذلك، وهكذا إلـى المثل ، بل لا بـد مـن توسط المغاير بين الصوتيـن. فإذا كانت الأصـوات على تناسب في الكيفيات كما ذكره أهل تلك الصناعة كانت ملائمة ملذوذة، ومن هذا التناسب

(473) يربط ابن خلدون بين السبب والمسبب التي تثير الإنسان باعتبار أن لها أثر في مشاعره وسلوكه ثم يبدأ بالتفصيل بالغناء وأثره.

(474)هذا المبدأ البسيط الذي يذكره ابن خلدون وهو اتحاد المبدأ أو التشابه بالصفات مع أشخاص معينين تعتمد عليه العلوم الاتصالية الحالية، وفنون التواصل، حتى أن دراسات البرمجة العصبية اللغوية يعتبر هذا أحد أركانها.

ما يكون بسيطاً ويكون الكثير من الناس مطبوعاً عليه لا يحتاجون فيه إلى تعليم ولا صناعة. كما نجد المطبوعين على الموازين الشعرية وتوقيع الرقص وأمثال ذلك. وتسمى العامة هذه القابلية بالمضمار.

وإذ قد ذكرنا معنى الغناء فاعلم أنه يحدث في العمران إذا توافر وتجاوز حد الضروري إلى الحاجي ثم إلى الكمالي وتفننوا فتحدث هذه الصناعة لأنه لا يستدعيها إلا من فرغ من جميع حاجاته الضرورية والمهمة من المعاش والمنزل وغيره، فلا يطلبها إلا الفارغون عن سائر أحوالهم تفنناً في مذاهب الملذوذات[475].

وأما العرب فكان لهم أولا فن الشعر يؤلفون فيه الكلام أجزاء متساوية على تناسب بينها في عدة حروفها المتحركة والساكنة، ويفصلون الكلام في تلك الأجزاء تفصيلا يكون كل جزء منها مستقلا بالإفادة لا ينعطف على الأخر، ويسمونه البيت، بتلائم الطبع بالتجزئة أولاً، ثم بتناسب الاجزاء في المقاطع والمبادي، ثم بتأدية المعنى المقصود وتطبيق الكلام عليها. فلجهوا به، فامتاز من بين كلامهم بحظ من الشرف ليس لغيره لأجل اختصاصه بهذا التناسب. وجعلوه ديواناً لأخبارهم وحكمهم وشرفهم ومحكا لقرائحهم في إصابة المعاني وإجادة الأساليب واستمروا على ذلك، وهذا التناسب الذي من اجل الأجزاء والمتحرك والساكن من الحروف قطرة من بحر من تناسب الأصوات كما هو معروف في كتب الموسيقى إلا أنهم لم يشعروا بما سواه، لأنهم حينئذ لم ينتحلوا علما ولا عرفوا صناعة، وكانت البداوة اغلب نحلهم. ثم تغنى الحداة[476] منهم حداء إبلهم، والفتيان في فضاء خلواتهم فرجعوا الأصوات وترنموا، وكانوا

(475) ما يذكره ابن خلدون ينطبق على الغناء كصناعة – إلا أن هناك من يلجأ إلى الغناء لتفريغ همومه وأحزانه ومعاناته وإن كان ليس فارغاً وخالي البال.

(476) أصل الحدو الغناء للابل في سوقها، يقال حدوت الإبل. احدوها حدوا وحداء بالضم: حثثتها على السير بالحداء مثل غراب، وهو الغناء وحدوته على كذا بعثته عليه (المصباح والصحاح).



يسمون الترنم إذا كان بالشعر غناء[477].

فلما جاء الإسلام واستولوا على ممالك الدنيا وحازوا سلطان العجم وغلبوهم عليه وكانوا من البداوة والغضاضة على الحال التي عرفت لهم مع غضارة[478]، الدين وشدته في ترك أحوال الفراغ، وما ليس بنافس في دين ولا معاش، فهجروا ذلك شيئا ما، ولم يكن الملذوذ عندهم إلا ترجيع القراءة والترنم، بالشعر الذي هو دينهم[479] ومذهبهم. فلما جاءهم الترف وغلب عليهم الرفه بما حصل لهم من غنائم لأمم صاروا إلى نضارة العيش ورقة الحاشية واستحلاء الفراغ. وافترق المغنون من الفرس والروم فوقعوا إلى الحجاز وصاروا موالي للعرب، وعنوا جميعا بالعيدان والطنابير والمعازف والزمامير، وسمع العرب تلحينهم للأصوات فلحنوا عليها أشعارهم وظهر بالمدينة نشط الفارسي وطوير وسائب جاثر مولي عبيد الله بن جعفر، فسمعوا شعر العرب ولحنوه وأجادوا فيه وطار لهم ذكر. ثم اخذ عنهم معبد وطبقته وابن سريج وأنظاره. ومازالت صناعة الغناء تتدرج إلى إن كملت أيام ابن العباس عند إبراهيم بن المهدي وإبراهيم الموصلي وابنه إسحاق وابنه حماد. وكان من ذلك في دولتهم ببغداد وما تبعه الحديث بعده به وبمجالسه لهذا العهد. وأمعنوا في اللهو واللعب واتخذت الرقص في الملبس والقضبان والأشعار التي يترنم بها عليه.

وهذه الصناعة آخر ما يحصل في العمران من الصنائع لأنها كمالية في غير وظيفة من الوظائف، إلا وظيفة الفراغ والفرح، وهي أيضا أول ما ينقطع من العمران عند اختلاله وتراجعه والله أعلم.

---

(477) استعرض ابن خلدون بشكل مفصل قراء القرآن وعلاقتهم بتزين الصوت، ورأي العلماء في ذلك، وأكد على تنزيه القرآن من كل هذا، لذا تم تجاوزه انظر المقدمة ص 894، على أن تعلم التجويد ومخارج الحروف يساعد على التمكن من صنعة الغناء، لذا رأينا كثير من المغنين والملحنين كان أول تعلمهم ديني واستفادوا منه.

(478) الغضارة: النعمة والسعة، والخصب «القاموس».

(479) الدين هنا بمعنى العادة المترسخة.

33 في أن الصنائع تكسب صاحبها عقلاً وخصوصاً الكتابة والحساب

قد ذكرنا في الكتاب أن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية وتستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً[480]، والصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها وشرائطها[481]، وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً فيحصل منها زيادة عقل[482].

والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار[483] بخلاف الصنائع. وبيانه أن في الكتابة انتقالا من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس، وذلك دائما، فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات وهو معنى النظر العقلي الذي يكسب العلوم المجهولة[484]، فيكسب

(480) عقلاً فريداً أي استيعاباً عقلياً مميزاً.

(481) أمور الدين والدنيا.

(482) زيادة عقل أي زيادة علم وفهم بإطلاق لفظ العقل لعموم معناه في ذلك والحقيقة أن ابن خلدون يحاول تحليل التميز العقلي لدى الأشخاص وهو يؤكد المسلمات التي انطلق منها أن الإنسان متعلم، وأنه يتأثر فيما يتعلمه وأنه يستطيع أن يطور مهاراته بالنظر والممارسة والإدراك للأشياء، وهذه المفاهيم التي يستخدمها ابن خلدون أصبحت من المفاهيم الرئيسية في الدراسات النفسية والتربوية.

(483) الأنظار أي الاستبصار بالعلم ومبادئه والتأمل فيه، فهي أوسع أفقاً من الصنائع التي تطور مهارات الجسم وتعتمد غالباً على التكرار، ودور العقل محدوداً بالجملة.

(484) العلوم المجهولة، أي أن قوة التأمل أو النظر العقلي مصدراً مهماً للعلم، الحقيقة أن هذا شبيه بالمذهب



بذلــك ملكة من التعقل تكون زيادة عقــل ويحصل به قوة فطنة وكيس في الأمور لمــا تعود من ذلك الانتقــال. ولذلك قال كسرى في كُتَّابه لما رآهم بتلك الفطنة والكيســ، فقال «ديوانة» أي شياطين وجنــون. قالوا وذلك أصل اشتقاق الديوان لأهــل الكتابة. ويلحق بذلك الحساب، فــإن في صناعة الحساب نوع تصرف في العدد بالضم والتفريق، يحتاج فيه إلى استدلال كثير، فيبقى متعوداً للاستدلال والنظر. وهو معنى العقل(485). والله أعلم.

التأملي وهو الطريقة الأهم في تطور العلوم فالفراهيدي بتأمله ابتكر علم العروض والشافعي بتأمله بالنصوص ابتكر أصول الفقه، وملاحظة نيوتن للسقوط أخرجت قانون الجاذبية، وتأمل ودراسة ابن خلدون للمجتمعات ابتكر علم العمران.

(485) العقل في هذا الموضوع بمعنى أستخدام قدرات العقل من خلال تعلم العلوم.



الفصل السادس

في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال وفي مقدمات ولواحق(486)

6

(486)أشار د. وافي أن النسخة التي حققها شملت إضافات كاترمير وفيها زيادة عشرة فصول عن النسخ المنتشرة في العالم العربي المأخوذة من طبعة الهوريني إضافة إلى معلومات مفصلة في أماكن عدة في هذا الباب، لذا جاءت هذه النسخة كاملة، (أنظر د.وافي ص 915). وقد حافظنا على التعريف بجميع الفصول في هذا المختصر.



الفكر الإنساني الذي تميز به البشر عن الحيوانات، واهتدى به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه، والنظر في معبوده، وما جاءت به الرسل من عنده، فصـار جميع الحيوانات في طاعتـه، وملكه قدرته، وفضَّله به على كثير خلقه.(*)

(*) تم عرض جميع الفصول التي ذكرت بكافة النسخ حيث تمت الاستفادة من تحقيق د.وافي، وهي أكثر النسخ شمولا حيث شملت نسخ الفصول في طبعة الهوريني وطبعة باريس والنسخة التيمورية ونسخة كاترمير انظر المقدمة ص915. وهي أشمل من نسخة لبنان وطبعة د.الشدادي وكلاهما أغفلت بعض الفصول.

1 فصل في الفكر الإنساني

اعلم أن الله سبحانه وتعالى ميِّز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله عن الكائنات وشرفه، وذلك أن الإدراك وهو شعور المدرك في ذاته مما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات والموجودات ، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها ، بما ركّب الله فيها من الحواس الظاهرة: السمع، والبصر والشم والذوق واللمس، ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته، الفكر الذي وراء حسِّه، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها ، فيجرد منها صوراً أخرى، والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع[487] والتركيب، وهو معنى الأفئدة في قوله تعالى: (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ) . والأفئدة جمع فؤاد، وهو هنا الفكر[488]. وهو على مراتب:

(الأولى): تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيقاعها بقدرته، وهذا الفكر أكثره تصورات. وهو العقل التمييزي الذي يحصّل منافعه ومعاشه ويدفع مضاره.

---

(487)يرى ابن خلدون أن ما يميز الإنسان عن غيره من الحيوانات بالفكر ويقصد به القدرات العقلية التي يمتلكها ويستطيع بها تصور المحسوسات وتجديدها والانتزاع والتركيب لتلك الصور التي تمثل العمليات العقلية وتعتبر المصدر الأساسي للثقافة والتعلم والحفظ، والخيال، وهذه الآراء قريبة من الدراسات العقلية المعاصرة، ويلاحظ أن الدراسات القديمة كانت تسمى الفؤاد (القلب) وهو المذكور بالكتب الشرعية وكتب الإيمانيات.

(488)يقسم ابن خلدون المعارف العقلية التي يتلقاها الإنسان إلى ثلاث مستويات متدرجة العقل التميزي وهو أولها وفيه يعرف الإنسان ضرورياته وما يلزمه من أعمال وهو استخدامات العقل الفطرية والمباشرة، والثاني العقل التجريبي وهو الذي يحصله الإنسان من خبرات الحياة عن طريق التعلم أو الممارسة وهو الذي يحدد مكانة الإنسان وقدراته، والثالث هو العقل النظري الذي يرتبط بالتحليلات العقلية، كالعلوم المنطقية والتصورات وهو الذي تبنى منه العلوم، وأراد ابن خلدون بهذا التقسيم التأكيد على مبدأ تدرج المعرفة العقلية من حيث الأهمية والممارسة والأثر.



(الثانيـة) الفكر الذي يفيد الآراء والآداب فـي معاملة أبناء جنسه وسياستهم، وأكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئا فشيئاً إلى أن تتم الفائدة منها، وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي.

(الثالثة) الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحسّ لا يتعلق به عمل، فهـذا هو العقل النظري، وهو تصـورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصا على شـروط خاصـة، فتفيد معلومـاً آخر من جنسها فـي التصـور أو التصديق، ثم ينتظـم مـع غيره فيفيـد معلوماً آخر من جنسهـا في التصـور أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيفيد علوماً آخر كذلك، وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابـه وعلله، فيكمل الفرد بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية[489].

---

(489) وفق الدراسات المعاصرة يتم تقسيم الدماغ إلى ثلاثة أقسام قريبة من تصنيف ابن خلدون وهي:

- البدائي: هو الذي يهتم بردود أفعال الإنسان البدائية والبسيطة.

- الدماغ: هو الذي يرصد أفعال الإنسان العقلانية المختلفة مثل التعاملات مع الغير وممارسة الأعمال الاعتيادية من تعاملات ومهن ومهارات.

قشرة الدماغ: هي التي تهتم بأفكار الإنسان المتطورة والعميقة مثل القدرات الرياضية وقدرات التحليل، والقدرة على نظم الشعر والخطابة، كما يشمل التقسيم دراسات ترتبط بجانبي المخ الأيمن والأيسر والصفات المرتبطة بكل جانب منها في ذلك.



2 في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر

اعلم أن عالم الكائنات يشتمل على ذوات محضة كالعناصر وآثارها والمكونات الثلاثة عنها التي هي المعدن والنبات والحيوان، وهذه كلها متعلقات القدرة الإلهية، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات واقعة بمقصودها متعلقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها: فمنها منظم مرتب وهي الأفعال البشرية، ومنها غير منظم ولا مرتب وهي أفعال الحيوانات غير البشر، وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها، ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً، ولا المتأخر متقدماً، وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخراً عنها، وقد يرتقي ذلك أو ينتهي، فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين أو ثلاث أو أزيد وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء، بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر، فكان أول عمله، ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته، مثلاً لو فكر في إيجاد سقف يُكنه انتقل بذهنه إلى الحائط الذي يدعمه، ثم إلى الأساس الذي يقف عليه الحائط، فهو آخر الفكر، ثم يبدأ في العمل بالأساس ثم بالحائط ثم بالسقف وهو آخر العمل، وهذا معنى قولهم : أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل[490]، فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض، ثم يشرع في فعلها، وأول هذه الفكرة هو المسبب الأخير وهو آخرها في العمل، وأولها في العمل هو المسبب الأول وهو آخرها في الفكر، ولأجل العثور

(490)هذا التحليل الذي عرضه ابن خلدون أحد نماذج التحليل العقلي الذي يمكن استخدامه في الكثير من الأمور وهو من مبادئ التفكير المنطقي للإنسان. والحقيقة أن ابن خلدون يحاول تأصيل مبدأ منطقية الأشياء وتتابع حدوثها سواء الأمور العقلية أو التطبيقية بمنهجية وتراتيبية.



على هذا الترتيب يحصل الانتظام في الأفعال البشرية.

وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل، إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس(491)، ومدركاتها متفرقة خلية من الربط، لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها، فكانت مسخرة للبشر، واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه. فكان كله في طاعته وتسخيره(492)، وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً). فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان.

وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته، فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى(493). واعتبر ذلك بلاعب الشطرنج، فإن في اللاعبين من يتصور الثلاث حركات والخمس الذي ترتيبها وضعي، ومنهم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنه، وإن كان هذا المثال غير مطابق، لأن لعب الشطرنج بالملَكة، ومعرفة الأسباب والمسببات بالطبع، لكنه مثال يحتذى به الناظر في تعقل ما يورد عليه من القواعد، والله خلق الإنسان وفضَّله على كثير ممن خلق تفضيلاً.

---

(491)تتباين الحيوانات في قدرتها وذكاءها، وسرعة تعلمها، مع بقاء سلوكياتها مرتبطة بما فطرها الله عليه من تصرفات وقدرات ، حيث أن أفضل الحيوانات الشمبانزي لايزيد ذكائها غالباً عن طفل عمره عامين.

(492)أي أن الإنسان استخلف في الأرض بما أعطى من صفات الوعي والإدراك والإيمان واليقين و قدرات عقلية سيطر بها على غيره من المخلوقات وأصبح مسؤولاً عن الأرض وخليفة الله فيها.

(493)هذا التحليل دقيق لابن خلدون من حيث ربط كمال المراتب الإنسانية والقدرات العقلية للفرد، مما يؤكد أن منهجية ابن خلدون ترفع قيمة العقل واعتباره من أهم معايير الإنسانية، ومعروف أن ابن خلدون جمع بين الدراسات العقلانية والفلسفية والدراسات الشرعية والفقهية، لذا نراه يوظف علومه في تحليلاته المختلفة.



3 في العقل التجريبي وكيفية حدوثه

إنك تسمع في كتب الحكماء قولهم: « إن الإنسان هو مدني بالطبع»، يذكرونه في إثبات النبوات وغيرها. والنسبة فيه إلى المدينة، وهي عندهم كناية عن الاجتماع البشري، ومعنى هذا القول إنه لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه، وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه، وتلك المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولا، ثم المشاركة وما بعدها، وربما تفضي المعاونة عند اتحاد الأغراض إلى المنازعة والمشاجرة، فتنشأ المنافرة والمؤالفة والصداقة والعداوة ويئول إلى الحرب والسلم بين الأمم والقبائل، وليس ذلك على أي وجه اتفق كما بين الهمل من الحيوانات، بل للبشر- بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر كما تقدم- جعله منتظما فيهم، ويسرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكمية يُنكِّبون فيها عن المفاسد إلى المصالح، وعن القبيح إلى الحسن، بعد أن يميزوا القبائح والمفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة[494] بينهم، فيفارقون الهمل من الحيوان، وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال، وبُعدها عن المفاسد.

هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد، ولا يتعمق فيها الناظر، بل كلها تدرك بالتجربة، وبها تستفاد لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات، وصدقها وكذبها يظهر قريباً في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك، ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يُسر له

(494)هذا النص يؤكد أن العقل والتجربة والمصالح هي المعايير الثلاثة لاتفاق البشر أو صراعهم. ويضاف إليهم عاملاً رابعاً لابد من مراعاته وهي العقائد، وتأثير هذه الأربعة يتباين من عصر لآخر ومن ظرف لآخر.



فيهــا، مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه[495]، حتى يتعين لــه ما يجب وينبغي فعلا وتــركا، وتحصل في ملابسته الملكة فــي معاملة أبناء جنســه. ومن تتبع ذلك سائــر عمره حصل له العثور علــى كل قضية ولا بد، بما تسعه التجربة من الزمن، وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في أقرب من زمن التجربة إذا قلد فيها الآباء والمشيخة والأكابر ولقّن عنهم ووعى تعليمهــم، فيستغني عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينهــا[496]، ومن فقد العلم في ذلك والتقليد فيه أو أعرض عن حسن استماعه وأتباعــه طال عناؤه فــي التأديب بذلك. فيجري في غيــر مألوف، ويدركها على غير نسبة، فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع، بادية الخلل، ويفسد حاله في معاشه بيــن أبناء جنسه، وهذا معنى القول المشهور: «من لم يؤدبه والداه أدبه الزمــان»، أي مــن لم يلقــن الآداب من معاملة البشر من والديــه، وفي معناهما المشيخة والأكابر، ويتعلم ذلك منهم. رجع إلى تعلمه بالطبع من الواقعات على توالي الأيام، فيكون الزمان معلمه ومؤدبه ، لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي فــي طبعه، وهذا هو العقل التجريبي، وهو يحصل بعد العقل التمييزي الذي تقع بــه الأفعال كما بيناه، وبعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفل بتفسيره أهل العلــوم، فلا يحتاج إلى تفسيره فــي هذا الكتاب، ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾.

(495)ما يرسخه ابن خلدون هنا رأي المدرسة الواقعية، وقد انتشرت في العصر الحديث باعتبار الواقعية مقابل المثالية في مجال التربية (أنظر معجم مفاتيح العلوم الإنسانية ص 450).

(496) يعرض ابن خلدون نوعين من مصادر كسب خبرة الحياة هما التجربة والتعلم، حيث يؤكد أن التعلم على يد الأكابر وذوي الخبرة يختصر الزمن ويساعد على النضج بوقت مبكر والذي أراد أن ذلك على الأغلب وليس دائماً.

4 في علوم البشر وعلوم الملائكة

إنا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم. أولها عالم الحس ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك، ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فنعلم عنه وجود النفس الإنسانية علماً ضرورياً بما بين جنبينا من مداركها العلمية التي هي فوق مدارك الحس ، فنراه عالماً آخر فوق عالم الحس، ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من أثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلا يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، وهو عالم الأرواح والملائكة[497]، وفيه ذوات مدركة ، لوجود آثارها فينا، مع ما بيننا وبينها من المغايرة، وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما نجد في النوم ويلقى إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة، وتطابق الواقع في الصحيحة منها، فنعلم أنها حق، ومن عالم الحق. وأما أضغاث الأحلام فصور خيالية يخزنها الإدراك في الباطن، ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس[498]، ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهانا أوضح من هذا، فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلاً.

وما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته وترتيبها المسماة عندهم بالعقول[499]، فليس شيء من ذلك بيقيني، لاختلال شرط البرهان النظري

(497)هذا الترتيب الواضح في العوالم التي يملكها الإنسان عالم الحس ثم عالم الفكر ثم عالم الأرواح، ولكل عالم من هذه العوالم دورة في الحياة والإنسان يعيش بالأول ويتمثل بشيء من الثاني ومنه العلوم والمعارف، ويتطلع إلى الثالث في صور من أوجه حياته وتجلياته. وسلوك الإنسان متأرجح بين هذه المنازل وآثارها.

(498)هذا العرض مشابه لنظرية فرويد في تحليل الأحلام، وأنها انعكاس لواقع الفرد يراها في المنام.

(499)يشير بذلك إلى نظرية العقول عند الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين، وملخصها أن الموجودات الروحية ست مراتب، المرتبة الأولى الكائن الأول أو السبب الأول وهو الله تعالى، والمرتبة الثانية مرتبة العقول التسعة المحركة للأجرام السماوية (السماء الأولى، وكرة الكواكب الثابتة، وزحل، والمشترى، والمريخ، والزهرة، وعطارد، والقمر) والمرتبة



فيـه، كما هو مقرر فـي كلامهم في المنطق، لان شرطه أن تكـون قضاياه أولية ذاتية.

وهـذه الذوات الروحانيـة مجهولة الذاتيات، فلا سبيـل للبرهان فيها، ولا يبقى لنـا مدرك في تفاصيل هذه العوالـم إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمـان ويحكمها، وأقعـد هذه العوالم فـي مدركنا عالم البشـر؛ لأنه وجداني مشهـود فـي مداركنـا الجسمانيـة والروحانية، ويشتـرك في عالـم الحس مع الحيوانـات، وفـي عالم العقـل والأرواح مـع الملائكة الذين ذواتهـم من جنس ذواته، وهي ذوات مجردة عن الجسمانية والمادة، وعقل صرف يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول، وكأنه ذات حقيقتها الإدراك والعقل.

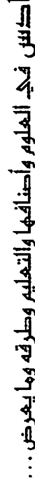
فعلومهم حاصلة دائما مطابقة بالطبع لمعلوماتهم لا يقع فيها خلل ألبتة، وعلم البشـر هو حصـول صورة المعلـوم في ذواتهم بعـد ألا تكون حاصلـة، فهو كله مكتسـب، والذات التي تحصل فيها صـور المعلومات وهي النفس مادة هيولانية تلبس صور الوجود بصـور المعلومات الحاصلة فيها شيئـا فشيئا حتى تستكمل ويصـح وجودها بالموت فـي مادتها وصورتهـا. فالمطلوبات فيهـا مترددة بين النفي والإثبات دائما بطلب أحدهما بالوسط الرابط بين الطرفين. فإذا حصل وصار معلوما افتقر إلى بيان المطابقة، وربما أوضحها البرهان الصناعي، لكن مـن وراء الحجاب وليس كالمعاينة التي في علوم الملائكـة[500]، وقد ينكشف ذلك الحجاب فيصير إلى المطابقة بالعيان الإدراكي.

الثالثة مرتبة العقل الفعال في الإنسانية. والمرتبة الرابعة مرتبة النفس الإنسانية، والمرتبتان الخامسة والسادسة مرتبتا الهيولي والصورة. والهيولي من المبدأ الذي به تشترك الأجسام في كونها أجساماً، والصورة هي المبدأ الذي يعين الهيولي ويعطيها ماهية خاصة، العقول التي يشير إليها ابن خلدون هي العقول العشرة التي تشغل المرتبتين الثانية والثالثة من مراتب الموجودات الروحية. د. وافي ص 921.

(500) يحاول ابن خلدون الربط بين العلوم الملائكية- التي تختص بالملائكة أو الأنبياء حاله الوحي- ويربط بين هذه العلوم ومراتبها، وبين العبادات التي تساعد على الحصول على هذه الرتبة.



فقد تبين أن البشر جاهل بالطبع، للتردد الذي في علمه، وعالم بالكسب والصناعة، لتحصيله المطلوب بفكره بالشروط الصناعية، وكشف الحجاب الذي أشرنا إليه إنما هو بالرياضة بالأذكار التي أفضلها صلاة- تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبالتنزه عن المتناولات المهمة ورأسها الصوم، وبالوجهة إلى الله بجميع قواه. والله (عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ).







5 في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام

إنا نجد في هذا الصنف من البشر تعتريهم حالة إلهية خارجة عن منازع البشر وأحوالهم، فتغلب الوجهة الربانية فيهم على البشرية في القوى الإدراكية والنزوعية من الشهوة والغضب وسائر الأحوال البدنية، فتجدهم متنزهين عن الأحوال البشرية إلا في الضرورات منها، مقبلين على الأحوال الربانية من العبادة والذكر لله بما تقتضي معرفتهم به، مخبرين عنه بما يوحي إليهم في تلك الحالة من هداية الأمة على طريقة واحدة وسنن معهود منهم لا يتبدل فيهم كأنه جبلَّة فطرهم الله عليها، وقد تقدم لنا الكلام في الوحي أول الكتاب في فصل المدركين للغيب، وبينا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم، وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعيا كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان، وكما في القردة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية[501]، وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها[502]. وفوق العالم البشري عالم روحاني شهدت لنا به الآثار التي فينا منه، بما يعطينا من قوى الإدراك والإرادة ، فذوات ذلك إدراك

---

(501) تقدم عرض هذا التدرج في المقدمة الثالثة. وهذا يؤكد أن جذور النظرية الداروينية قديمة. حيث أخذ ابن خلدون هذه الأفكار من آراء الفلاسفة قبله، وإن كان دارون وضع متصل الحيوان التطوري باعتبار ذلك انتخاباً طبيعياً لا خلق من الله .

(502) نجد التعبير عن نفس الفكرة في رسائل إخوان الصفا. انظر رسائل إخوان الصفا. ج4،ص313 وما بعدها. نقلاً عن الشدادي، ج2، ص347.. ويرى مختصر المقدمة أن هذا النقل من إخوان الصفا بالمقدمة في أماكن محدودة خاصة في فصول العلوم وأصنافها. وهذا يتعارض مع ما ذكره بعض الباحثين مثل د.محمود إسماعيل وغيره أن المقدمة منحولة من كتب إخوان الصفا. فنقل بعض الأفكار في فصول محدودة لا ينقص من المقدمة في شيء ويؤكد على عقلية ابن خلدون الابتكارية حيث حوت أفكاراً مختلفة وعميقة في العديد من العلوم.



صرف وتعقل محض، وهو عالم الملائكة.

فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعداد للانسلاخ من البشرية إلـى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكـة وقتا من الأوقات وفي لمحة من اللمحـات، ثـم ترجع بشريتها وقـد تلقت في عالم الملكية مـا كُلفت بتبليغه إلى أبناء جنسها من البشر، وهذا هو معنى الوحي وخطاب الملائكة، والأنبياء كلهم مفطورون عليه كأنه جبلة لهم، ويعالجون في ذلك الانسلاخ من الشدة والغطيط ما هو معروف عنهم، وعلمهم في تلك الحالة علم شهادة وعيان لا يلحقه الخطأ والزلـل، ولا يقع فيه الغلط والوهم، بل المطابقة فيه ذاتية، لزوال حجاب الغيب وحصـول الشهـادة الواضحة عند مفارقة هـذه الحالة إلـى البشرية، لا يفارق علمهـم الوضوح استصحاباً له من تلك الحالة الأولى، ولما هم عليه من الذكاء المفضـي بهم إليها، يتردد ذلك فيهم دائماً إلى أن تكمل هداية الأمة التي بعثوا لهـا، كمـا في قوله تعالى: (إِنَّمَا أَنَا بَشَـرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَـا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ) يتضح لك شرحه وبيانه، فقد بسطناه هنالك بسطاً شافياً. والله الموفق.





6 في أن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب

قد بينا أول هذه الفصول أن الإنسان من جنس الحيوانات وأن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعله له، يوقع به أفعاله على انتظام، وهو العقل التمييزي، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي، أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه وهو العقل النظري[503]، وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز، فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة، معدود من الحيوانات، لاحق بمبدئه في التكوين، من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك فهو ما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر، قال تعالى في الامتنان علينا : (وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ) ، فهو في الحالة الأولى قبل التمييز هيولي فقط لجهله بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتسبه بآلاته، فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها، وأنظر في قوله مبدأ الوحي على نبيه: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) ، أي اكتسبه من العلم ما لم يكن حاصلاً له بعد أن كان علقة ومُضغة، فقد كشفت لنا طبيعته وذاتهُ ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي، وأشارت إليه الآية الكريمة تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده وهي الإنسانية وحالتاها الفطرية والكسبية في أول التنزيل ومبدأ الوحي، وكان الله عليماً حكيماً.

(503)يقسم ابن خلدون مراحل تعلم الإنسان إلى ثلاثة التمييزي ويرتبط بالوعي وبالوجود والسلوك، والتمييز، ثم التجربة وكسب الخبرات ومنها كسب الرزق وترتبط هذه بالانجاز والعمل ثم العلوم العقلية وهو القدرات المرتبطة بالتحليل والتأمل والفكر وهذه أرفعها درجة والإنسان يتراوح بين هذه المستويات الإنسانية.



7 في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري

وذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكنّ وغير ذلك، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيئ لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به وأتباع صلاح أخراه فهو مفكر في ذلك كله دائماً لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع. ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه الإنسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطبائع فيكون الفكر راغباً في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء الذين يبلغونه لمن تلقاه، فيلقن ذلك عنهم ويحرص على أخذه وعلمه، ثم إن فكره ونظره يتوجه إلى واحد واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته واحدا بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً[504] مخصوصاً، وتتشوف نفوس أهل الجيل الناشئ إلى تحصيل ذلك، فيفزعون إلى أهل معرفته ويجيء التعليم من هذا، فقد تبين بذلك أن العلم والتعليم طبيعي في البشر.

(504) ما يذكره ابن خلدون هو إحدى طرق التعلم حيث حاجة الإنسان تكون عبر فكر الإنسان بالأمور لمعالجة حياته ثم من خلال أخذ العلم من غيره وبناء منظومة معرفة لديه إذا تكاملت يتجه الناس للاستفادة منها، والحقيقة أن الإنسان من الناحية المعرفية كائن متفرد لأن الخبرات والتعلم تجعل لكل إنسان مهاراته الخاصة التي تميزه عن الآخرين رغم أن نظم التعلم الحالية تخرج أناس متشابهين إلا أن تميز الخبرات والممارسة تميز كل فرد عن الأخر أثناء العمل والحياة.



8 في أن التعليم للعلم من جملة الصنائع

وذلك أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه إنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله، وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك المتناول حاصلا. وهذه الملكة هي غير الفهم والوعي، لأنا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها مشتركا بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه، وبين العامي الذي لم يحصل علما وبين العالم النحرير، والملكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما[505]، فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي. والملكات كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر وغيره كالحساب، والجسمانيات كلها محسوسة، فتفتقر إلى التعليم، ولهذا كان السند في التعليم في كل علم أو صناعة إلى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند كل أهل أفق وجيل.

ويدل أيضاً على أن تعليم العلم صناعة، اختلاف الاصطلاحات فيه فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به، شأن الصنائع كلها، فدل على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم وإلا لكان واحداً عند جميعهم، ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف في تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين، وكذا أصول الفقه ، وكذا العربية وكذا كل علم يتوجه إلى مطالعته تجد الاصطلاحات في تعليمه متخالفة، فدل على أنها صناعات في التعليم، والعلم واحد في نفسه[506]. وإذا لم يتصل سند التعليم فيهم فعسر عليهم حصول الملكة

(505)يميز ابن خلدون بين مستويات الفهم للعلوم. لذا يرى أن فهم مجال العلم يوجد بالكثير من الناس. إنما الملكة وهي التي تجمع بين التمكن وانطباع العلم في فؤاد الشخص لا تكون إلا لأناس قليلون وهؤلاء غالباً ما يكونون متميزين بها ومرجعاً في مجال علمي معين.

(506)تأخذ كلمة صناعة هنا معنى كلمة منهج أو نظم تعليمية موجودة بالعلوم المعاصرة.



والحـذق في العلوم، وأيسر طرق هذه الملكة فتـق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها، فتجد طالب العلم منهـم بعـد ذهاب الكثير من أعمارهـم في ملازمة المجالـس العلمية سكوتاً لا ينطقون ولا يفاوضـون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصلون على طائـل من التصرف فـي العلم والتعليم، ثم بعد تحصيل مـن يرى منهم أنه قد حصل تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علم، وما أتاهم القصور إلا مـن قِبل التعليم وانقطـاع سنده[507]، وإلا فحفظهم أبلـغ من حفظ سواهم لشدة عنايتهم به، وظنهم أنه المقصود من الملكة العلمية[508]، وليس كذلك.

ولـم ينقطع سند التعليم في المشرق بل أسواقه نافقة وبحوره زاخرة لاتصال العمـران الموفـور واتصال السند فيـه، ، فأهل المشرق علـى الجملة أرسخ في صناعـة تعليم العلم بل وفي سائر الصنائع، حتى إنه ليظن كثير من رحَّالة أهل المغـرب إلـى المشرق في طلب العلـم أن عقولهم على الجملـة أكمل من عقول أهـل المغـرب، وأنهم أشد نباهـة وأعظم كيساً بفطرتهم الأولـى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب، ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم فـي حقيقـة الإنسانيـة ويتشيعون لذلك، ويولعـون به، لما يرون مـن كيسهم في العلـوم والصنائع، وليس كذلك. وليس بين قطـر المشرق والمغرب تفاوت بهذا المقدار الذي هو تفاوت في الحقيقة الواحدة[509]، اللهم إلا الأقاليم المنحرفة

(507) يعطي ابن خلدون أهمية كبيرة لحفظ السند للروايات والمتون وتطورها التاريخي، ومعروف أن هذا الأمر مهم خاصة في العلوم الشرعية فحفظ السند والاستدلال به يقوي صاحب الاستدلال ودليله واليوم انقرض السند في معظم العلوم الشريعة عدا علم القراءات وشيء من أسانيد الحديث.

(508) يشير ابن خلدون إلى قضية تعليمية متجددة وهي كفاءة أسلوب التعليم حيث يرى أن هناك فرق بين كفاءة أسلوب الحفظ وأسلوب المحاورة والمناظرة وأثر ذلك في التعليم والتعلم. ويرجح الأسلوب الثاني على الأول بشكل مطلق .

(509) وفق تصنيف الأقاليم الذي ذكره ابن خلدون في مقدمة الكتاب يرى أن الأقاليم من الشمال إلى الجنوب سبعة أقاليم ومن الشرق إلى الغرب عشرة أقاليم أكثرها اعتدلاً الثالث والرابع من الشمال للجنوب والخامس والسادس من الشرق إلى الغرب الذي هو منطقة الشام والعراق، (انظر الخريط في أول هذا المختصر) لذا يرى أن منطقة المغرب يتشابهون بعدم الاعتدال مع أقاليم الشمال والجنوب ويختلفون في الشرق و الغرب وهذه لفتته بكلمة هذا المقدار، مع العلم أن هذه المعلومات اصبحت تاريخ اكثر منها واقع علمي يعتمد عليه .



مثل الأول والسابع فإن الأمزجة فيها منحرفة والنفوس على نسبتها كما مر، وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب[510]، هو ما يحصل في النفوس من آثاره الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصنائع[511]، ونريده الآن تحقيقا، وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم، وجميع تصرفاتهم، فلهم في ذلك كله آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك، حتى كأنها حدود لا تتعدى، وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم[512]، ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة أخرى، ويتهيأ بها العقل لسرعة الإدراك للمعارف. وحسن الملكات[513]في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس، إذ قدمنا أن النفس إنما تنشأ بالإدراكات[514]وما يرجع إليها من الملكات، فيزدادون بذلك كيساً لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية، فيظنه العامي تفاوتاً في الحقيقة الإنسانية وليس كذلك، ألا ترى أهل الحضر مع أهل البدو كيف تجد الحضرى متحليا بالذكاء ممتلئاً من الكيس، حتى إن البدوي ليظنه أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله وليس كذلك، وما ذاك إلا لإجادته في ملكات الصنائع والآداب في الموائد والأحوال الحضرية ما

(510)ذكر ابن خلدون بالتفصيل ضعف سند التعليم في المغرب بعد تراجع دور الأندلس خاصة قرطبة، والقيروان في أفريقيا، بينما أكد أنها في المشرق أقوى ومتصلة ويبرر ذلك بأسباب جغرافية وتاريخية.

(511)الإشارة المهمة لابن خلدون من آثار الحضارة أي البيئة الحضارية وأثرها في التعليم أثناء مقارنته بين المغرب والمشرق ،ولك أن تلاحظ آثار الحضارة ودورها في القدرات العلمية للجامعات والمؤسسات العلمية التي تمتلكها دول أخرى غدت أرسخ منا في الحضارية المعاصرة، فالعلم له قابلية النمو والتنقل كما في الحضاره وجميع أوجه الحياة.

(512)يذكر هنا ابن خلدون مفهوماً مهماً وهو ترسخ العادات الحضرية باعتبارها مبادئ يسير عليها الأفراد ويتناقلونها جيل بعد جيل وتترسخ فيهم في كافة أمور حياتهم.

(513)الملكة هي المهارة.

(514)الإدراكات: جمع إدراك وهو التمكن من الشيء.

لا يعرفـه البـدوي، فلما امتلأ الحضرى من الصنائـع وملكاتها وحسن تعليمها، ظـن كل مـن قصر عن تلك الملكات أنها لكمال فـي عقله، وأن نفوس أهل البدو قاصـرة بفطرتها وجبلتها عـن فطرته، وليس كذلك فإنا نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته، إنما الذي ظهر على أهل الحضـر مـن ذلك هو رونق الصنائـع والتعليم، فإن لها آثـاراً ترجع إلى النفس كمـا قدمناه[515]، وكذا أهل المشرق لما كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبة وأعلـى قدماً. وكان أهل المغرب أقرب إلى البـداوة لما قدمناه في الفصل قبل هـذا، ظن المغفلون في بادئ الرأي أنه لكمال فـي حقيقة الإنسانية اختصوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك بصحيح فتفهمه، والله (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاء)، وهو إله السماوات والأرض.



(515) تأكيد ابن خلدون الإضافي هنا أن حضارة المجتمع تساهم بشكل كبير في تطور سلوكيات أفراده، وهذا الأمر مشاهد اليوم بين المجتمعات كما لاحظه ابن خلدون بين الحضر والبدو في عصره حيث حلل اكثر من مستوى للحضر واكثر من مستوى للبدو.



9 في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة

والسبب في ذلك أن تعليم العلم كما قدمناه من جملة الصنائع، وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لأنه أمر زائد على المعاش فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع(516)، ومن تشوف بفطرته إلى العلم من نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي(517) لفقدان الصنائع في أهل البدو كما قدمناه، ولا بد له من الرحلة في طلبه إلا الأمصار المستبحرة شأن الصنائع كلها.

واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين، ولما تناقص وابذعر سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام، ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت، ومن جملتها تعليم العلم. وأكد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور بها منذ مائتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب وهلم جرا(518)، وذلك أن أمراء الترك

(516) يشير ابن خلدون إلى مفهوم التحضر كمتصل ذو مراحل، حيث أن رأيّ ابن خلدون قريب ممن يرى أن التحضر متصل من مرحلة لأخرى وهذا الرأي قريب من دراسات مدرسة شيكاغو للتحضر في بداية القرن العشرين.

(517) التعليم الصناعي: أي تعليم صناعة أو حرفة معينة.

(518) جاء القائد المسلم صلاح الدين الأيوبي ذو الأصل الكردي وقضى على دولة الفاطميين ثم حكم بعده بنية



في دولتهم يخشون عادية سلطانهم على من يتخلفونه من ذريتهم لما له عليهم من الرق أو الولاء. ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته، فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط، ووقفوا عليها الأوقاف المغلة يجعلون فيها شركاء لولدهم ينظر عليها أو يصيب منها، مع ما فيهم غالبا من الجنوح إلى الخير والتماس الأجور في المقاصد والأفعال[519]، فكثرت الأوقاف لذلك وعظمت الغلات والفوائد وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب، ونفقت بها أسواق العلوم وزخرت بحارها. والله يخلق ما يشاء[520].

الأيوبيين ثم ملك جنودهم الترك المماليك، ورؤية ابن خلدون لهم بصورة شمولية باعتبارهم ترك لتشابه الدولتين في أماكنهم الأصلية وأشكالهم، وأصل عرقهم على بعض الروايات لذا نسبهما للترك، واعتبرهم دولة واحدة ابتداءً من صلاح الدين.

(519) لهذا السبب كان الأيوبيون ثم المماليك أكثر اهتماماً في مجال الأوقاف وجرايتها مصدراً مهماً من مصادر زيادة الموارد الخيرية ودعم طلبة العلم والمتعبدين، والإنفاق على الحرمين الشريفين والأقصى والمنقطعين إليهم، كما غيرت هذه الأوقاف بطرق غير مباشرة ومفاهيم طلب العمل والبحث عن الرزق من ناحية بسبب وجود مصادر للرزق لا تحتاج إلى جهود العمل بالسوق، مما زاد من الاتكالية بدل من التوكل لدى البعض، ولا زال الحديث عن أهمية الأوقاف ومحاولة استثمارها قصة متجددة تحتاج استبصاراً يجمع بين ظروف الواقع والاستفادة من تطورها التاريخي.

(520)منذ القرن السابع أصبحت القاهرة أهم حاضرة بلاد الإسلام اجتمع في ذلك من اختيار عمر بن العاص للفسطاط ثم من أتي بعده من ملوك، ثم ما كان من التمهيد باتخاذ الفاطميين لها عاصمة ثم صلاح الدين ومن أتى بعده ثم زاد أهميتها بعد سقوط بغداد عام 656هـ. وانتقال الخلافة مع دولة المماليك إليها حيث أصبحت أهم الحواضر الإسلامية.





10 في أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد

اعلـم أن العلـوم التي يخوض فيها البشـر ويتداولونها في الأمصار تحصيلا وتعليما هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخـذه عمن وضعه، والأول هـي العلوم الحكمية الفلسفية، وهـي التي يمكن أن يقـف عليها الإنسان بطبيعـة فكره، ويهتدي بمداركه البشريـة إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلهـا مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحـاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحـت النقل الكلي بمجرد وضعـه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي. إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرعه عنه[521].

وأصـل هـذه العلـوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتـاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن، وأصناف هـذه العلوم النقليـة كثيرة ، لأن المكلف يجب عليه أن يعـرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلـى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجمـاع أو بالإلحاق، فلا بد من النظر في الكتاب ببيان ألفاظه أولا، وهذا هو علم التفسير، ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي صلى الله عليه وسلم الذي جاء بـه من عند الله، واختلاف روايات القراء فـي قراءته، وهذا هو علم القراءات،

(521) يقسم ابن خلدون العلوم إلى مجالين رئيسيين أحدهما له علاقة بفكر الإنسان ومداركه والأخر مصدره شرعي، وهذا ينطبق على أهل الإسلام كما أوضح، وإن كان التساؤل الذي يتجدد وهو ما هي مرجعية الاختيار العقل أم النص؟



ثم بإسناد السنة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث، ثم لا بد في استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط وهذا هو أصول الفقه، وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين. وهذا هو الفقه، ثم إن التكاليف منها بدني ومنها قلبي وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتقد، وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر، والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام، ثم النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم الإنسانية لأنه متوقف عليها، وهي أصناف فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم الأدب حسبما نتكلم عليها كلها.

وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها، وإن كانت كل ملة على الجملة لا بد فيها من مثل ذلك، فهي مشاركة لها في الجنس البعيد من حيث إنها علوم الشريعة المنزلة من عند الله تعالى على صاحب الشريعة المبلغ لها، وأما على الخصوص فمباينة لجميع الملل لأنها ناسخة لها، وكل ما قبلها من علوم الملل فمهجورة والنظر فيها محظور، فقد نهى الشرع في النظر في الكتب المنزلة غير القرآن، قال صلى الله عليه وسلم: « لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد». ورأى النبي صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة فغضب حتى تبين الغضب في وجهه ثم قال: « ألم آتكم بها بيضاء نقية؟ والله لو كان موسى حيا ما وسعه إلا إتباعي».

ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها، وهذبت





الاصطلاحات ورتبت الفنون ، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق، وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه وأوضاع يستفاد منها التعليم، واختص المشرق من ذلك والمغرب بما هو مشهور منها حسبما نذكره الآن عند تعديد هذه الفنون[522] ، والله سبحانه وتعالى هو الفعال لما يريد ، وبيده التوفيق والإعانة.

(522) يعرض ابن خلدون من الفصل الحادي عشر إلى التاسع عشر العديد من العلوم الإسلامية ثم العقلية وقد رأيت أن أبقي تعريف هذه العلوم وأعرضها باختصار لما لها من أهمية في المجتمعات العربية والمسلمة، ولازال لمعظمها تأثير علينا من الناحية الاجتماعية والدينية والثقافية.





11 علوم القرآن من التفسير والقراءات

القـرآن هـو كلام الله المنزل علـى نبيه المكتوب بين دفتـي المصحف، وهو متواتر بين الأمة، إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على طرق مختلفة في بعض ألفاظه وكيفيات الحروف في أدائها وتنوقل ذلك واشتهر إلـى أن استقـرت منها سبع طـرق معينة تواتر نقلهـا أيضا بأدائهـا واختصت بالانتسـاب إلى من اشتهر بروايتهـا من الجم الغفير، فصـارت هذه القراءات السبع أصولاً للقراءة.

ولـم يزل القراء يتداولون هذه القراءات وروايتها، إلى أن كتبت العلوم ودونت فكتبـت فيما كتب من العلوم، وصارت صناعـة مخصوصة وعلماً مفرداً وتناقله الناس جيل بعد جيل[523].

وأمـا (التفسيـر) فاعلم أن القرآن نزل بلغة العـرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانـوا كلهـم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفـردات وتراكيبه، وكان ينزل جملا جمـلا، وآيات آيـات، لبيان التوحيـد والفروض الدينية بحسـب الوقائع، ومنها مـا هوفـي العقائد الإيمانية، ومنها ما هوفي أحـكام الجوارح، ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون ناسخا له، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبين المجمل ويميـز الناسخ من المنسوخ ويعرفه أصحابه فعرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضـى الحال منها منقولا عنه، ونقل ذلك عـن الصحابة رضوان الله تعالى عليهـم أجمعين وتداول ذلـك التابعون من بعدهم، ونقل ذلـك عنهم، ولم يزل كذلـك متناقلا بين الصدر الأول والسلف حتى صـارت المعارف علوما، ودونت

(523) لازال سند القراءة موجوداً لدى العديد من الأئمة ويتناقله القراء جيل بعد جيل، ومنهم من ينقله ويطبقه على سبيل التبرك.





الكتب، فكتب الكثير من ذلك ، ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين، وانتهى ذلك إلى الطبري والواقدي والثعالبي وأمثال ذلك من المفسرين، فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوه من الآثار.

ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فتنوسى ذلك وصارت تتلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن، لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم[524]، وصار التفسير على صنفين.

تفسير نقلي مسند إلى الآثار المنقولة عن السلف، وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآي، وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين، وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا، إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود، والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم[525].

(524) التفسير للقرآن بدأ منذ عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ولكنه في الصدر الأول وصدر التابعين كان التفسير مرتبط بالمعاني التي تحتاج إلى إيضاح أو ذات الدلالة أو التي لها علاقة بتفسير أو سبب نزول محدد، لأن العرب بسليقتهم اللغوية كانوا يعرفون المعاني ودلالاتها مع وجود روايات أستشهاد بما ورد في الكتب السابقة تأييداً لذلك، ثم تطور التفسير وأصبح علماً كامل الأركان وظهر العلماء المهتمين به.

(525) هناك مدرسة في التفسير انقرضت معظم كتبها ومراجعها وهي مدرسة المعتزلة وتهتم هذه المدرسة بتعظيم الاتجاه العقلي في التفسير والاستدلال ولم تكن كتبهم متداولة مثل بقية المدارس وإن كان رأيهم معتبر في كثير من الأمور منهم القاضي عبد الجبار وأبو علي الجبائي، وأبو بكر الأصم وأبو القاسم الكعبي وغيرهم، ولعدم انتشار كتبهم بسبب معارضة عموم علماء السلف لهم لذا لم يتم التعريف على أفكارهم وتمت محاربتها في أحيان عديدة.



والصنف الآخر من التفسير هو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب، وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول، إذ الأول هو المقصود بالذات ، وإنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة[526]، هذا قد يكون في بعض التفاسير غالبا[527].

(526) ظهر في العصر الحديث أنواع من التفاسير مثل التفسير العلمي والعقلي، وغيرها وتوسع الاهتمام بهذه التفاسير واتخذت كدليل على حجية القرآن واعجازه وهذه مما يزيد اليقيين والإيمان لدى البعض، وبعض هذه الاجتهادات تبالغ في ذلك والقراءآت والتفسيرات حوله تتجدد والقرآن باقي ومحفوظ.

(527) مثل تفسير الزمخشري، وإن كان يلاحظ عليه جنوحه للاعتزال في تأويل بعض الآيات رغم مهارته اللغوية المميزة.





12 علوم الحديث

وأما علوم الحديث فهي كثيرة ومتنوعة. لأن منها ما ينظر في ناسخه ومنسوخه. فإذا تعارض الخبران بالنفي والإثبات وتعذر الجمع بينهما ببعض التأويل وعلم تقدم احدهما تعين المتأخر ناسخ.

ومن علوم الأحاديث النظر في الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط، لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيُجتهد في الطريق التي تُحصِّل ذلك الظن وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط وإنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليل على القبول أو الترك، وكذلك مراتب هؤلاء النقلة من الصحابة والتابعين وتفاوتهم في ذلك وتميزهم فيه واحداً واحداً.

وكان علم الشريعة في مبدأ هذا الأمر نقلاً صرفاً (لا نظراً ولا رأياً ولا تعمقاً في القياس) ، شمر لها السلف وتحروا الصحيح حتى أكملوها. والفن شريف في مغزاه لأنه معرفة ما يحفظ به السنن المنقولة عن صاحب الشريعة.

وقد انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على المتقدمين، تنصرف العناية لهذا العهد إلى تصحيح الأمهات المكتوبة وضبطها بالرواية عن مصنفيها والنظر في أسانيدها إلى مؤلفيها وعرض ذلك على ما تقرر في علم الحديث من الشروط والأحكام لتتصل الأسانيد (من



مبدئها) إلى منتهاها[528]، ولم يزيدوا في ذلك على العناية بأكثر من الأمهات الخمس[529]إلا في الأقل[530].

(528)خلال القرن الثامن الهجري الذي عاش فيه ابن خلدون والقرن السابق له، ظهرت طفرة اهتمام بعلم الحديث ورجاله وكتبت الموسوعات في ذلك لدى علماء كبار كالهيثمي،والنووي، والذهبي، وابن حجر، الذي حصل على إجازة من ابن خلدون حينما حل ابن خلدون في مصر وافتخر بها، وهؤلاء جمعوا وحققوا الحديث النبوي ولازالت مؤلفاتهم مؤثرة في علم الحديث ودراسته حتى اليوم.

(529)الأمهات الخمس: صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن أبو داود، سنن النسائي، سنن الترمذي، وقد قدم ابن خلدون عرضاً لها بالإضافة إلى الموطأ رأينا عدم الاستطراد فيه أنظر المقدمة ص 943 وما بعدها.

(530)سهلت التقنيات الحديثة دراسة ترتيب الحديث النبوي، وخلال استخدام التقنية اتضح أن أعداد أصول الأحاديث الصحيحة بعد حذف الأسانيد يبلغ نحو عشرين ألف حديث، ولكن السند وتفاصيل الروايات تصبح الأحاديث مئات الآلاف، والحقيقة أن دراسة عميقة للحديث النبوي وتحقيقه وتحديد صحيحه بدقة، أصبح أمراً ممكناً، وهذا سيفتح باب تجديد في العلوم الإسلامية والثقافة الإسلامية كافة، يؤثر بها على المستوى الحضاري خاصة إذا تم دراسة الاحاديث الصحيحة واخراجها كموسوعة للحديث النبوي بعيداً عن السياسة أو المصالح أو الدعم لجهة أو مذهب معين.



13 علم الفقه وما يتبعه من الفرائض

الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهــة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها مــن الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلــة قيل لها فقه، وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم، ولا بد من وقوعه ضرورة أن الأدلــة غالبها من النصوص وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف(531).

ثم إن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فُتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، وإنما كان ذلك مختصا بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمــه، وسائر دلالته بما تلقوه مــن النبي صلى الله عليه وسلم أو ممن سمعه منهــم من عليهم ، وكانوا يسمــون لذلك القُرَّاء أي الذين يقــرءون الكتاب، لأن العــرب كانوا أمة أمية، فاختص من كان منهم قارئاً للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ، وبقى الأمر كذلك صدر الملة.

ثم عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب وتمكن الاستنبــاط، وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلماء ، فبُدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء، وانقسم الفقه فيهم إلى طريقتين: طريقة أهل الرأي والقياس، وهم أهــل العراق، وطريقة أهل الحديث، وهــم أهل الحجاز، وكان الحديث قليلا في أهل العراق، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، فلذلك قيل أهل الرأي، ومقدم جماعتهــم الــذي استقر فيه وفي أصحابه أبو حنيفــة، وإمام أهل الحجاز مالك بن أنس والشافعي من بعده.

(531) الاختلاف اللغوي أحد أسباب الاختلاف كما أن منهجية الاستدلال تؤثر في طريقة الاستنباط، وهذا واضح في الفرق بين مدرستي الرأي والحديث.



ثم كان من بعد مالك ابن أنس محمد بن إدريس المطلبي الشافعي رحمهما الله تعالى. رحل إلى العراق من بعد مالك ولقي أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنهم ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق، واختص بمذهب، وخالف مالكا رحمه الله تعالى في كثير من مذهبه.

وجاء من بعدهما أحمد بن حنبل رحمه الله، وكان من علية المحدثين، وقرأ أصحابه على أصحاب الإمام أبي حنيفة مع وفور بضاعتهم من الحديث، فاختصوا بمذهب آخر.

ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس[532] المقلدون لمن سواهم[533]، وسد الناس باب الخلافة وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم. ولم يبق إلا نقل مذاهبهم وعمل كل مقلد بمذهب.

فأما أحمد بن حنبل فمقلدوه قليل وأكثرهم بالشام والعراق من بغداد ونواحيها.

وأما أبو حنيفة فقلده اليوم أهل العراق ومسلمة الهند والصين، وما وراء النهر وبلاد العجم كلها، ولما كان مذهبه أخص بالعراق ودار السلام، وكان تلميذه صحابة الخلفاء من بني العباس[534].

(532) درس: أي ذهب وانمحى.

(533) كان هناك علماء لهم رأي وتلاميذ ولكن لم تنتشر آرائهم وتستمر كمدرسة أو مذهب فقهي كالأوزاعي وسفيان الثوري وغيرهما. كما أن هناك مذاهب أخرى لازال لها أتباع كالظاهرية الذين أصّل مذهبهم فقهياً المتابعون لآراء ابن حزم الظاهري الأندلسي.

(534) يقصد أبو يوسف قاضي القضاة وأصحابه ثم غدا المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للدولة العباسية ثم الدولة العثمانية.



14 علم الفرائض

وهــو معرفــة فروض الوراثة وتصحيح سهام الفريضــة في كم تصح باعتبار فروضها الأصول أو مناسختها.

وهــو فــن شريف لجمعه بين المعقول والمنقــول، والوصول به إلى الحقوق في الوراثات بوجــوه صحيحة يقينية عندما تجهل الحظوظ وتشكل على القاسمين. وهــو وإن لــم يكــن متداولا بيــن النــاس، ولا يفيد فيمــا يتداولونه مــن وراثتهم لغرابتــه وقلة وقوعه، فهو يفيــد المران وتحصيل الملكة فــي التداول على أكمل الوجوه[535].

(535) يحتج دارسي الفرائض على أهميته بحديث أبو هريرة «أن الفرائض ثلث العلم وأنها أول ما ينسى» وفي رواية نصف العلم، لكن ابن خلدون يرى أن المقصود بذلك فرائض العبادات لا الفرض في المواريث . أنظر المقدمة ص 959.



15 أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات

اعلم أن أصول الفقه أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدرا وأكثرها فائدة، وهو النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتكاليف وأصول الأدلة الشرعية هي الكتاب الذي هو القرآن ثم السنة المبينة له.

فعلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانت الأحكام تُتلقى منه بما يوحى إليه من القرآن ويبينه بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظر وقياس . ومن بعده صلوات الله وسلامه عليه تعذر الخطاب الشفاهي، وانحفظ القرآن بالتواتر.

وأما السنة فأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولا أو فعلا بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه. وتعينت دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار.

ثم ينزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصحابة على النكير على مخالفيهم، ولا يكون ذلك إلا عن مستند لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة، فصار الإجماع دليلا ثابتا في الشرعيات.

ثم نظرنا في طريق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما. ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيراً من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة، فقاسوها بما ثبت وألحقوها بما نُص عليه بشروط في ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه وهو القياس وهو رابع الأدلة. ثم إن النظر في القياس



من أعظم قواعد هذا الفن لأن فيه تحقيق الأصل والفرع فيما يقاس ويماثل من الأحكام.

واتفق جمهور العلماء على أن هذه هي أصول الأدلة وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس، إلا أنه شذوذ(536).

واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غُنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أخذ معظمها، فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررناه من قبل، واحتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فناً قائماً برأسه سموه أصول الفقه وكانت أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس(537).

وأما الخلافيات فاعلم أن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافا لا بد من وقوعه لما قدمناه، واتسع ذلك في الملة اتساعا عظيما وكان للمقلدين أن يقلدوا من شاءوا منهم. ثم لما انتهى ذلك إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار، وكانوا بمكان من حسن الظن بهم، اقتصر الناس على تقليدهم، ومنعوا من تقليد سواهم، لذهاب الاجتهاد لصعوبته وتشعب العلوم التي هي مواده، باتصال

(536)هناك طرق استدلال أخرى في الفقه مثل رأي أهل المدينة عند المالكية، والاستصحاب والعرف، وغيرها ولكن غير مجمع عليها عند كل الفقهاء.

(537)تحدث ابن خلدون عن ما كتبه الأحناف في أصول الفقه مثل كتب أبو زيد الدبوسي، وأحسن من كتب فيه المتكلمين خاصة كتابات الغزالي، والقاضي عبد الجبار. أنظر المقدمة ص 963.

الزمان وافتقاد من يقوم على سوى هذه المذاهب الأربعة[538].

(وأمـا الجـدل) وهو معرفـة آداب المناظرة التي تجرى بيـن أهل المذاهب الفقهيـة وغيرهـم، فإنه لما كان بـاب المناظرة في الرد والقبـول متسعا، وكل واحـد من المناظرين في الاستدلال والجـواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه مـا يكون صوابا ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقـف المتناظـران عند حدودها في الـرد والقبول، وكيف يكون حـال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ له أن يكون مستدلاً وكيفٍ يكون مخصوصاً منقطعاً، ومحل اعتراضـه أو معارضته، وأين يجب عليه السكـوت ولخصمه الكلام والاستدلال ولذلـك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحـدود والآداب في الاستدلال ولذلك قيـل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره.

---

(538)يتجدد الخلاف في كل عصر عن حجية الالتزام المذهبي بأحد المذاهب الأربعة وعن إمكانية الخروج عليها، اعتماداً على دليل مباشر من الكتاب أو السنة، وإن كان هناك اهتماماً متزايد لدى معظم علماء المذاهب المعاصرين بالإستدلال المباشر بالدليل بدلاً من آراء المذاهب، كما أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة عميقة في قبوله أو رفضه لأن آثاره ستكون حضارية على مستوى الأمة حيث أن هناك مذاهب أخرى خارج هذه المذاهب لها أهلها وأتباعها.



16 علـم الكــلام

هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد[539].

المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس. كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد، وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانيا.

فقد تبين لك من جميع ما قررناه أن المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس ينشأ عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية وهو الذي تحصل به السعادة وأن ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية. وتفهم منه أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف كلها وينبوعها هو بهذه المثابة وأنه ذو مراتب أولها التصديق القلبي الموافق للسان وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب فيستتبع الجوارح. وتندرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني. وهذا أرفع مراتب الإيمان وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة. إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين. قال صلى الله عليه وسلم: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن». وفي حديث هرقل لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبي صلى الله عليه وسلم و أحواله فقال في أصحابه هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه

(539) استرسل ابن خلدون في عرض منطق علم الكلام والاستدلالات العقلية للإيمان. عرضنا منه ما نراه يوفي بالغرض أنظر المقدمة ص 966- 977.

بعد أن يدخل فيه. قال لا. قال وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب. ومعناه أن ملكة الإيمان إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها شأن الملكات إذا استقرت فإنها تحصل بمثابة الجبلة والفطرة. وهذه هي المرتبة العالية من الإيمان وهي في المرتبة الثانية من العصمة لأن العصمة واجبة للأنبياء وجوبا سابقا وهذه حاصلة للمؤمنين حصولاً تابعاً لأعمالهم و تصديقهم. فبهذه الملكة ورسوخها يقع التفاوت في الإيمان كالذي يتلى عليك من أقاويل السلف. وفي تراجم البخاري في باب الإيمان كثير منه مثل أن الإيمان قول وعمل وأنه يزيد و ينقص و أن الصلاة و الصيام من الإيمان وأن تطوع رمضان من الإيمان والحياء من الإيمان. والمراد بهذا كله الإيمان الكامل الذي أشرنا إليه وإلى حصول ملكته وهو فعلي.

واعلم أن الشارع وصف لنا هذا الإيمان الذي في المرتبة الأولى الذي هو تصديق وعين أموراً مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا واعتقادها في أنفسنا مع الإقرار بألسنتنا، وهي العقائد التي تقررت في الدين، قال صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإيمان فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام.

ولنشر إليها مجملة لتتبين لك حقيقة هذا الفن وكيفية حدوثه. فنقول: اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق الذي رد الأفعال كلها إليه وأفرده به كما قدمناه، وعرفنا أن في هذا الإيمان نجاتنا عند الموت إذا حضرنا، لم يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، إذ ذاك متعذر على إدراكنا من فوق طورنا. فكلفنا أولا اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين، وإلا لما صح أنه خالق لهم لعدم الفارق على هذا التقدير، ثم تنزيهه عن صفات النقص وإلا



لشابه المخلوقين، ثم توحيده بالإيجاد وإلا لم يتم الخلق للتمانع، ثم اعتقاد أنه عالـم قادر فبذلك تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الإيجاد والخلق، ومريد وإلا لم يتخصص شيء من المخلوقات، ومقدر لكل كائن وإلا فالإرادة حادثة.

ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابـن الخطيب، فإنها وإن وقـع فيها مخالفة للاصطلاح القديـم فليس فيها من الاختـلاط في المسائل والالتباس فـي الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم.

وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهـذا العهد على طالب العلـم، إذ الملحدة والمبتدعة قـد انقرضوا والأئمة من أهـل السنة كفونـا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقليـة إنما احتاجوا إليها حيـن دافعوا ونصـروا؛ وأما الآن فلم يبـق منها إلا كلام تنـزه البارئ عن كثير إيهاماتـه وإطلاقه، ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مرَّ بهم من المتكلمين يفيضـون فيـه، فقـال: ما هـؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهـون الله بالأدلة عـن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: « نفيُ العيب حيث يستحيلُ العيبُ عيب».

لكـن فائدتـه في آحاد الناس وطلبة العلم فائـدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها[540]. والله وليّ المؤمنين.

(540) يتجدد الاهتمام بعلم الكلام في العصر الحديث حيث تجددت أفكار ومفاهيم تتبنى الإلحاد بصور عديدة ولما كتبه العلماء القدماء له أهمية وفائدة كبيرة في إقامة الحجج والتدريب عليها.



17 في كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات

اعلم أن الله سبحانه وتعالى بعث إلينا محمداً صلى الله عليه وسلم يدعونا إلى النجاة والفوز بالنعيم، وأنزل عليه الكتاب الكريم باللسان العربي المبين، يخاطبنا فيه بالتكاليف المفضية بنا إلى ذلك. وكان في خلال هذا الخطاب ومن ضروراته ذكر صفاته سبحانه وأسمائه ليعرفنا بذاته، وذكر الروح المتعلقة بنا، وذكر الوحي والملائكة الوسائط بينه وبين رسله إلينا. وذكر لنا يوم البعث وإنذاراته، ولم يعين لنا الوقت في شيء منها[541].

أعلم أن العالم البشري أشرف العوالم من الموجودات وأرفعها، وهو وإن اتحدت حقيقة الإنسانية فيه، فله أطوار يخالف كل واحد منها الآخر بأحوال تختص به، حتى كأن الحقائق فيها مختلفة. فالطور الأول: عالمه الجسماني بحسه الظاهر وفكره المعاشي وسائر تصرفاته التي أعطاها إياه وجوده الحاضر. الطور الثاني: عالم النوم وهو تصور الخيال بإنفاذ تصوراته جائلة في باطنه، فيدرك منها بحواسه الظاهرة مجردة عن الأزمنة والأمكنة وسائر الأحوال الجسمانية، ويشاهدها في مكان ليس هو فيه. ويحدث للصالح منها البُشرى بما يترب من مسراته الدنيوية والأخروية، كما وعد به الصادق صلوات الله عليه. وهذان الطوران عامان في جميع أشخاص البشر، وهما مختلفان في المدارك كما ترى الطور الثالث: طور النبوة، وهو خاص بأشراف صنف البشر بما خصهم الله به من معرفته وتوحيده وتَنزُّل ملائكته عليهم بوحيه وتكليفهم بإصلاح البشر

(541)تم اختصار هذا الفصل حيث ذكر ابن خلدون بشكل مفصل عرض مفهوم المتشابه في الكتاب والسنة بالتفصيل ثم إثبات ما له علاقة بأحوال الإنسان المختلفة، وتكلم عن صفات الله عز وجل والخلافات بين أبو الحسن الأشعري وغيره في ذلك .وللاستزادة راجع المقدمة ص 978-988.



فـي أحوال كلها مغايـرة لأحوال البشريـة الظاهرة. الطور الرابـع: طور الموت الذي تفارق أشخاص البشر فيه حياتهم الظاهرة إلى وجود قبل القيامة، يسمى البـرزخ، ينعمون فيه ويعذبون على حسـب أعمالهم، ثم يفضون إلى يوم القيامة الكبـرى، وهي دار الجزاء الأكبر نعيمـاً وعذابا في الجنة أو في النار. والطوران الأولان شاهدهمـا وجدانـي. والطـور الثالـث النبـوي شاهده[542] المعجـزة والأحـوال المختصـة بالأنبياء. والطور الرابع شاهده مـا تنزل على الأنبياء من وحي الله تعالى في المعاد وأحوال البرزخ والقيامة، مع أن العقل يقتضي به كما نبهنـا الله عليـه في كثير من آيـات البعث. ومن أوضح الدلالـة على صحتها أن أشخاص الإنسان لو لم يكن لهم وجود آخر بعد الموت غير هذه المشاهد، يتلقى فيـه أحـوالاً تليق به، لكن إيجـاده الأول عبثا؛ إذ المـوت إذا كان عدماً كان مآل الشخص إلى العدم؛ فلا يكون لوجوده الأول حكمة ؛ والعبث على الحكيم محال.

وهـذه المـدارك لم تكن لهـم في الحيـاة الدنيا، وهـي حسية مثلهـا، وتقع في الجـوارح بالعلـم الضروري الـذي يخلقه الله كمـا قلناه. وسر هـذا أن تعلم أن النفـس الإنسانية هي تنشأ بالبدن وبمداركه. فـإذا فارقت البدن بنوم أو موت، أو صـار النبي حالـة الوحي من المـدارك البشرية إلى المـدراك الملكية، فقد استصحبت ما كان معها من المدارك البشرية مجردة عن الجوارح، فيدرك بها في ذلك الطور أيَّ إدراك شاءت منها أرفع من إدراكها وهي في الجسد.

فإذا تفطنت لهذا كله علمت أن هذه المدارك موجودة في الأطوار الأربعة، لكن ليـس على ما كانت في الحياة الدنيا، وإنمـا هي تختلف بالقوة والضعف بحسب مـا يعرض لها من الأحـوال. ويشير المتكلمون إلى ذلك إشـارة مجملة بأن الله يخلـق فيهـا علما ضرورياً ، بذلك تـدرك أي مدرك كان. ويعنـون به هذا القدر الذي أوضحناه.

(542) شاهده: أي دليله.



ولنفــرغ إلــى الله سبحانه في الهداية والفهم عن أنبيائه وكتابه بما يحصل به الحق في توحيدنا والظفر بنجاتنا. والله يهدي من يشاء.







18 علم التصوف

هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها. والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة.

والأظهر إن الاسم تم بالاشتقاق من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه. لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف.

فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بمواجد[543] مدركة لهم. وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك. وإدراكه نوعان: إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم؛ وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك. فالمعنى العاقل والمتصرِّف في البدن ينشأ من إدراكات وإرادات وأحوال، وهي التي يميز بها الإنسان كما قلناه وبعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة والفرح والحزن عن إدراك المؤلم أو المتلذذ به[544]، وأصل العبادات كلها

(543) أي خصائص وصفات يدركون فيها الجوانب النفسية والروحية من الحياة بطرق أعمق من غيرهم، لأن الاستغراق والتأمل والاستبصار في أحوال النفس يفتح أبواباً ومعارف وادراكات لا يصل إليها من يهتم بالشكل أو المظهر أو المادة، وهي هنا استبصار نابع من شدة الإيمان واليقين بالله.

(544) الصوفية في أصلها عبادة مخلصة لله ومن وجهة أخرى هروب من الدنيا وزخارفها ومن عمارتها، فإذا غاب الصالحون عن ذلك خلفهم من عبد الدنيا بلا قيود أو شروط. وهذا أحد أسرار تغير الدنيا وفسادها.



الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات نتائج وثمـرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى، إلى مقـام التوحيد والعرفان وإذا وقـع تقصير فـي النتيجة أو خلل فيُعلم أنه إنما أتى مـن قِبل التقصير في الذي قبلـه. وكذلك في الخواطـر النفسانية والواردات القلبيـة. وغاية أهل العبادات إذا لـم ينتبهـوا إلى هـذا النوع أنهم يأتـون بالطاعات مخلصة مـن نظر الفقه فـي الأجزاء والامتثال. وهؤلاء يبحثون عـن نتائجها بالأذواق والمواجد ليطلعوا علـى أنها خالصة مـن التقصير أولاً. فظهـر أن أصل طريقتهـم كلها محاسبة النفـس على الأفعال والتـروك والكلام في هـذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات.

وصـار علـم الشريعة على صنفيـن: صنف مخصوص بالفقهـاء وأهل الفتيا وهي الأحـكام العامة في العبـادات والعادات والمعامـلات، وصنف مخصوص بالقـوم في القيام بهذه المجاهدة، ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجـد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي فيهـا من ذوق، إلى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك[545].

(545) التصوف تحول إلى طرق وفرق تنسب إلى علماء أو عباد أو أشخاص عرف عن معظمهم الإخلاص والتجرد لله، وان تطورت هذه الطرق بفعل عوامل اجتماعية ودينية واقتصادية وسياسية عديدة، ولنا أن نفرق بين تلك الفرق وبين التصوف في أصله، وقد أطال ابن خلدون في آراء المتصوفة والفلاسفة وتحديد الفرق بينهما وتم ذكر ما يناسب الاختصار.





19 علم تعبير الرؤيا

هـذا العلـم من العلـوم الشرعية، وهو حادث في الملة عندمـا صارت العلوم صنائـع، وكتب الناس فيها وأمـا الرؤيا والتعبير لها فقد كان موجوداً في السلف كمـا هـو في الخلـف وربمـا كان في الملـوك والأمم من قبـل، إلا أنـه لم يصل إلينا[546] للاكتفـاء فيه بكلام المعبرين من أهل الإسلام ، وإلا فالرؤيا موجودة فـي صنف البشـر على الإطلاق ولا بد مـن تعبيرها فلقـد كان يوسف الصديق صلـوات الله عليـه يعبر الرؤيـا كما وقع في القـرآن وكذلك ثبت فـي الصحيح عـن النبـي صلى الله عليه وسلـم وعن أبي بكـر رضي الله عنـه والرؤيا مدرك فـي مدارك الغيب، وقـال صلى الله عليه وسلم: « الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة».

وقـال: « لـم يبق من المبشرات إلا الرؤيـا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُـرى لـه». وأول ما بدء به النبي صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا ، فكان لا يـرى رؤيـا إلا جاءت مثل فلق الصبح، وأما السبب في كـون الرؤيا مدركاً للغيب فهـو أن الـروح القلبي وهو البخـار اللطيف المنبعث من تجويـف القلب اللحمي ينتشر في الشريانات ومع الدم في سائر البدن وبه تكمل أفعال القوى الحيوانية وإحساسهـا فإذا أدركه الملال بكثرة التصرف في الإحساس بالحواس الخمس وتصريـف القوى الظاهـرة وغشى سطح البدن ما يغشاه مـن برد الليل انخنس الـروح من سائر أقطار البدن إلـى مركزه القلبي، فيستجم بذلك لمعاودة فعله، فتعطلت الحواس الظاهرة كلها، وذلك هو معنى النوم كما تقدم في أول الكتاب

(546)في الواقع كان المسلمون يعرفون المؤلفات الإغريقية في تعبير الرؤيا، من بينها كتاب أرطاميدوس الإفسيسي الذي نقله إلى العربية حنين ابن إسحاق. (انظر أرطاميدوس الإفسيسي، كتاب تعبير الرؤيا، تحقيق توفيق فهد، دمشق1964). وكتاب النوم واليقظة لفرفوريوس، كما جاء في كتاب الفهرست لابن النديم. انظر الفهرست، طبعة القاهرة، ص439. نقلاً عن الشدادي، ج3، ص65.

ثم إن هذا الروح القلبي هو مطية للروح العاقل من الإنسان والروح العاقل مدرك لجميع ما في عالم الأمر بذاته، إذ حقيقته وذاته عين الإدراك، وإنما يمنع من تعقله للمدارك الغيبية ما هو فيه من حجاب الاشتغال بالبدن وقواه وحواسه. فلو قد خلا من هذا الحجاب وتجرد عنه لرجع إلى حقيقته، وهو عين الإدراك، فيعقل كل مُدرك فإذا تجرد عن بعضها خفت شواغله فلا بد له من إدراك لمحة من عالمه بقدر ما تجرد له، وهو في هذه الحالة قد خفت شواغل الحس الظاهر كلها، وهي الشاغل الأعظم، فاستعد لقبول ما هنالك من المدارك اللائقة من عالمه. وإذا أدرك ما يدرك من عوالمه رجع إلى بدنه، إذ هو ما دام في بدنه جسماني لا يمكنه التصرف إلا بالمدارك الجسمانية، والمدارك الجسمانية للعلم، إنما هي الدماغية والمتصرف منها هو الخيال، فإنه ينتزع من الصور المحسوسة صورا خيالية ثم يدفعها إلى الحافظة تحفظها له إلى وقت الحاجة إليها عند النظر والاستدلال. وكذلك تجرد النفس منها صوراً أخرى نفسانية عقلية، فيترقى التجريد من المحسوس إلى المعقول، والخيال واسطة بينهما ولذلك إذا أدركت النفس من عالمها ما تدركه ألقته إلى الخيال فيصوره بالصورة المناسبة له، ويدفعه إلى الحس المشترك فيراه النائم كأنه محسوس ، فينتزع المدرك من الروح العقلي إلى الحسي والخيال أيضاً واسطة. هذه حقيقة الرؤيا(547).

ومن هذا التقرير يظهر لك الفرق بين الرؤيا الصالحة وأضغاث الأحلام الكاذبة فإنها كلها صور في الخيال حالة النوم، لكن إن كانت تلك الصور متنزلة من الروح العقلي المدرك فهو رؤيا وإن كانت مأخوذة من الصور التي

(547) نظراً لأهمية هذا التحليل وعمقه والذي يضاهي ما كتبه المحللين النفسانيين في تحليل الأحلام خاصة فرويد، فقد تم إثباته كاملاً مع مراعاة أن تفسير ابن خلدون أشمل في تحليل الأحلام وإعادتها لعاملين أحدهما هو الذي قاله فرويد وهو أن الحلم انعكاس ما يواجهه الإنسان في الواقع والتي يسميها ابن خلدون أحلام، بينما ابن خلدون يضيف لذلك أن هناك استعداداً إنسانياً للتجرد في عالمه العلوي وهذا الذي يسمى بالرؤيا.



في الحافظة التي كان الخيال أودعها إياها منذ اليقظة فهي أضغاث الأحلام.

وأما معنى التعبير فاعلم أن الروح العقلي إذا أدرك مدركه وألقاه إلى الخيال فصوره فإنما يصوره في الصور المناسبة لذلك المعنى بعض الشيء، كما يدرك معنى السلطان الأعظم فيصوره الخيال بصورة البحر، أو يدرك العداوة فيصورها الخيال في صورة الحية، فإذا استيقظ وهو لم يعلم من أمره إلا أنه رأى البحر أو الحية فبنظرة معبرة بقوة التشبيه بعد أن يتيقن أن البحر صورة محسوسة وأن المدرك وراءها، وهو يهتدي بقرائن أخرى تعين له المدرك فيقول مثلا هو السلطان لأن البحر خلق عظيم يناسب أن يشبه به السلطان، وكذلك الحية يناسب أن تشبه بالعدو لعظم ضررها. وكذا الأواني تشبه بالنساء لأنهن أوعية، وأمثال ذلك ومن المرئي ما يكون صريحاً لا يفتقر إلى تعبير لجلائها ووضوحها أو لقرب الشبه فيها بين المدرك وشبهه ولهذا وقع في الصحيح: « الرؤيات ثلاث: رؤيا من الله، ورؤيا من الملك، ورؤيا من الشيطان» فالرؤيا التي من الله هي الصريحة التي لا تفتقر إلى تأويل والتي من الملك هي الرؤيا الصادقة تفتقر إلى التعبير والرؤيا التي من الشيطان هي الأضغاث.

ثم إن علم التعبير علم بقوانين كلية يبنى عليها المعبر عبارة ما يقص عليه وتأويله كما يقولون: البحر يدل على السلطان، وفي موضع آخر يقولون البحر يدل على الغيظ[548]، وفي موضع آخر يقولون البحر يدل على الهم والأمر الفادح ومثل ما يقولون الحية تدل على العدو وفي موضع آخر يقولون هي كاتم سر، وفي موضع آخر يقولون تدل على الحياة. وأمثال ذلك: فيحفظ المعبر هذه القوانين الكلية ويعبر في كل موضع بما تقتضيه القرائن التي تعين من هذه القوانين ما

(548) يحتاج معبر الرؤيا إلى العلم بأصول الشريعة وعلم باللغة ومعانيها وعلم بأحوال العباد والحياه وعلم بأحوال وفراسة وهذه الأربعة لابد منها، ويضيف البعض تجرده بقربه من الإيمان والإقلال من هموم الدنيا لديه، إضافة إلى مهارات أخرى يملكها البعض خارجة عن التعلم لبعض من أستبحر في هذا المجال.

هـي أليق بالرؤيـا وتلك القرائن منها في اليقظة ومنها فـي النوم[549] ومنها ما ينقـدح في نفسـ المعبر بالخاصية التـي خلقت فيه : « وكل ميسـر لما خلق له» ولـم يزل هذا العلـم متناقلا بين السلف وكان محمد بـن سيرين فيه من أشهر العلمـاء وكتـب عنه في ذلك القوانيـن ، وتناقلها الناس. وهـو علم مضيء بنور النبوة للمناسبة بينهما ، كما وقع في الصحيح. والله علام الغيوب.

(549) إضافة إلى ما ذكره ابن خلدون بتغير معنى الشيء الواحد للرؤيا، فهناك ستة أمور تؤثر لدى المفسر في تفسيره للرؤيا وهي الرأي وأحواله أولاً، والذي رأى ثانياً، والمكان والزمان، وما هي الأفعال أو الأشياء التي رآها، وأخيراً وقت الرؤيا وبيئتها، أي مكان نومه ووقته. والأحوال الملازمة للناس ووقت الرؤيا من رخاء أو كساد ..وأمثال ذلك، يجمع المفسر بين أهم هذه الأمور، ويبني عليها تعبيره.



20 العلوم العقلية وأصنافها

وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة[550] وهي مشتملة على أربعة علوم: الأول علم المنطق، وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائده تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق في الكائنات بمنتهى فكره ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية، والنفس التي تنبعث عنها الحركات وغير ذلك، ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعي وهو الثاني منها. وإما أن يكون النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وهو الثالث منها والعلم الرابع وهو الناظر في المقادير ويشتمل على أربعة علوم وتسمى التعاليم. أولها علم الهندسة وهو النظر في المقادير على الإطلاق: إما المنفصلة من حيث كونها معدودة أو المتصلة وثانيها علم الأرتماطيقي[551] وهو معرفة ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد، ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة وثالثها علم الموسيقى وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد،

(550) كلام ابن خلدون هذا من باب الإجمال من عدة أوجه لأن هذه العلوم وإن كانت قديمة في البشرية إلا أنها تطورت وتباين ظهورها من عصر لآخر، ثم أن كون هذه العلوم لجميع الأمم ينطبق ذلك على بعض العلوم كالهندسة والحساب. لكن تؤثر حضارة بعض الأمم وعقائدها ما يسمى بعلم الإلهيات والروحانيات وكذلك الفنون بأنواعها.

(551) أرثيمتيك ARITHMETIQUEN تعريب كلمة الأرتماطيق أو الأرثماطيقي: وهو علم العدد أو الحساب. د.وافي.

وثمرته معرفة تلاحين الغناء، ورابعها علم الهيئة وهو تعيين الأشكال للأفلاك، وحصر أوضاعها وتعددها لكل كوكب من السيارة، والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها فهذه أصول العلوم الفلسفية وهي سبعة : المنطق وهو المقدم منها، وبعده التعاليم (فالأرتماطيقي أولا ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى) ، ثم الطبيعيات ، ثم الإلهيات، ولكل واحد منها فروع تتفرع عنه : فمن فروع الطبيعيات الطب، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات ، ومن فروع الهيئة الأزياج وهي قوانين لحسابات حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها متى قصد ذلك ، ومن فروع النظر في النجوم علم الأحكام النجومية ونحن نتكلم عليها واحداً بعد واحد إلى آخرها(552).

واعلم أن أكثر من عني بها في الأجيال الذين عرفنا أخبارهم الأمتان العظيمتان في الدولة قبل الإسلام وهما فارس والروم ، فكانت أسواق العلوم نافقة لديهم على ما بلغنا لما كان العمران موفوراً فيهم، والدولة والسلطان قبل الإسلام وعصره لهم. فكان لهذه العلوم بحور زاخرة في آفاقهم وأمصارهم.

وأما الفرس فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيما ونطاقها متسعاً لما كانت عليه دولتهم من الضخامة واتصال الملك، ولقد يقال إن هذه العلوم إنما وصلت إلى يونان منهم حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينية فاستولى على كتبهم وعلومهم ما لا يأخذه الحصر.

ولما فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتبا كثيرة كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها وتلقينها للمسلمين فكتب إليه عمر أن

(552)ما عرضه ابن خلدون هو أهم العلوم في عصره وأصول العلوم، وقد تطورت هذه العلوم وأعيد تشكيلها بطرق جديدة وأضيف عليها كما أن هناك علوم اندثرت وعلوم اليوم نرى تطورها، تمثلت بما نراه التعليم الحالي في الجامعات، ولكل علم قصة تطور خاصة به.





أطرحوها في الماء، فإن يكن ما فيها هدى فقد هدانا الله بأهدى منه، وإن يكن ضلالا فقد كفانا الله فطرحوها في الماء أو في النار[553]، وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل إلينا وأما الروم فكانت الدولة منهم ليونان أولا، وكان لهذه العلوم بينهم مجال رحب، وحملها مشاهير من رجالهم مثل أساطين الحكمة وغيرهم، واختص فيها المشاءون منهم أصحاب الرواق[554] بطريقة حسنة في التعليم، كانوا يقرءون في رواق يظلهم من الشمس والبرد على ما زعموا واتصل فيهم سند تعليمهم على ما يزعمون من لدن لقمان الحكيم في تلميذه بقراط الدن، ثم إلى تلميذه أفلاطون ثم إلى تلميذه أرسطو، ثم إلى تلميذه الإسكندر الأفرودسي وتامسطيوس وغيرهم. وكان أرسطو معلماً للإسكندر ملكهم الذي غلب الفرس على ملكهم وانتزع الملك من أيديهم وكان أرسخهم في هذه العلوم قدما وأبعدهم فيهم صيتاً، وكان يسمى المعلم الأول فطار له في العالم ذكره.

ولما انقرض أمر اليونان وصار الأمر للقياصرة وأخذوا بدين النصرانية هجروا تلك العلوم كما تقتضيه الملل والشرائع فيها، وبقيت في صحفها ودواوينها مخلدة باقية في خزائنهم، ثم ملكوا الشام وكتب هذه العلوم باقية فيهم، ثم جاء الله بالإسلام وكان لأهله الظهور الذي لا كفاء له، وابتزوا الروم مُلكهم فيما ابتزوه للأمم وابتدأ أمرهم بالسذاجة والغفلة من الصنائع حتى إذا تبحبح السلطان والدولة. وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفننوا في الصنائع والعلوم، تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم

(553)لم تثبت هذه القصة عند ثقات المؤرخين. كما لم تثبت قصة أخرى تشبهها بشأن حرق مكتبة الإسكندرية. د.وافي ص 1008.

(554)المشهور هو إطلاق كلمة المشائيين على مدرسة أرسطو وتلاميذه، وقد سمو بذلك لأنهم كانوا يتدارسون الفلسفة ويتجادلون في مدرسة الليسية وهم مشاة لأن أرسطو كان يلقى عليهم دروسه وهو يغدو ويروح، أما الرواقيين فتطلق على أتباع المذهب الروقي SCOICISNE، وسمو بذلك لأنهم كانوا يتدارسون الفلسفة في رواق كبير في أحد ميادين أثينا، واستقر الاصطلاح على إطلاق اسم المشائين على مدرسة أرسطو لوحدها. د.وافي ص1009.

الحكيمـة بما سمعوا من الأساقفـة والأقسة المعاهدين بعضـ ذكر منها[555]، وبمـا تسموا إليه أفـكار الإنسان فيها فبعث أبو جعفـر المنصور إلى ملك الروم أن يبعـث إليـه بكتب التعاليم مترجمـة فبعث إليه بكتـاب أوقليدس وبعض كتب الطبيعيـات ، فقرأهـا المسلمـون واطلعوا على مـا فيهـا، وازدادوا حرصا على الظفـر بما بقـي منها، وجـاء المأمون بعد ذلـك وكانت له في العلـم رغبة بما كان ينتحلـه فانبعـث لهم هـذه العلوم حرصـا، وأوفد الرسل علـى ملوك الروم فـي استخراج علـوم اليونانيين وانتساخهـا بالخط العربي، وبعـث المترجمين لذلـك، فأوعى منه واستوعـب وعكف عليها النظار من أهـل الإسلام ، وحذقوا فـي فنونهـا، وانتهت إلى الغاية أنظارهـم فيها، وخالفوا كثيراً مـن آراء المعلم الأول واختصوه بالرد والقبول، لوقوف الشهرة عنده ، ودونوا في ذلك الدواوين، وأربـوا علـى من تقدمهم في هـذه العلوم وكان من أكابرهم فـي الملة أبو نصر الفارابـي، وأبو علي ابن سينا بالمشـرق، والقاضي أبو وليد بن رشد والوزير أبو بكـر بـن الصائغ بالأندلـس ، إلى آخرين بلغـوا الغاية في هـذه العلوم واختص هؤلاء بالشهـرة والذكر واقتصر كثيرون على انتحال التعاليم وما ينضاف إليها مـن علوم النجامة والسحر والطسمـات.. ووقفت الشهرة في هذا المنتحل على مسلمة بن أحمد المجريطي من أهل الأندلس وتلميذه ودخل على الملة من هذه العلـوم وأهلها داخلة[556]، واستهوت الكثير مـن الناس بما جنحوا إليها وقلدوا آراءها والذنب في ذلك لمن ارتكبه. ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ .

(555) اهتم بعض أمراء بني أمية بعلوم اليونان في بدايات القرن الثاني الهجري خاصة خالد بن مروان،ولكن التبحر في ذلك حدث في دولة بني العباس خاصة عصر المأمون.

(556) معظم أفكار هذه العلوم الفلسفية ما يعارض الشريعة وأثارت خلافات وضجة كبرى في الفكر الإسلامي وتطور السجال بين أصحاب هذه العلوم والرد عليهم من علماء الشريعة إلى حركة فكرية أثرت في الحضارة والفكر الإسلامي وكان ممن حاور تلك الأفكار ورد عليها الغزالي في عدة مؤلفات وابن تيمية، ولازال الخلاف يتجدد وان كان بأشكال جديدة.



21 العلوم العددية[557]

وأولها الأرتماطيقي وهو معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف إما على التوالي أو بالتضعيف.

وهذا الفن أول أجزاء التعاليم وأثبتها، ويدخل في براهين الحساب وللحكماء المتقدمين والمتأخرين فيه تآليف وأكثرهم يدرجونه في التعاليم[558] ولا يفردونه بالتآليف ومن فروع علم العدد صناعة الحساب وهي صناعة علمية في حساب الإعداد بالضم والتفريق فالضم يكون بالجمع والضرب والتفريق معرفة الباقي بالطرح والقسمة.

وألف الناس فيها كثيراً وتداولوها في الأمصار بالتعليم للولدان، ومن أحسن التعليم عندهم الابتداء بها لأنها معارف متضحة وبراهين منتظمة فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء دُرّب على الصواب. وقد يقال من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره إنه يغلب عليه الصدق، لما في الحساب من صحة المباني ومناقشة النفس ، فيصير ذلك خلقا ويتعود الصدق ويلازمه مذهباً.

ومن فروعه الجبر والمقابلة وهي صناعة يستخرج بها العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض إذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك. وأول من كتب في هذا الفن أبو عبد الله الخوارزمي وبعده أبو كامل شجاع ابن اسلم.

ومن فروعه أيضا المعاملات وهو تصريف الحساب في معاملات المدن في البياعات والمساحات والزكوات وسائر ما يعرض فيه العدد من المعاملات.

---

(557) سيعرض ابن خلدون ابتداء من هذا الفصل تفاصيل للعلوم العقلية وقد تم الاختصار بإبقاء المعلومات التي تناسب البعد الاجتماعي في كل علم إضافة إلى أهمية هذه المعلومات عند دراسة تاريخ وتطور هذه العلوم.

(558) التعاليم هي أربعة علوم «الهندسة والأرتماطيقي (الحساب) والموسيقى والهيئة).

والغرض من تكثير المسائل المعروضة فيها حصول المران والدربة بتكرار العمل حتى ترسخ الملكة في صناعة الحساب.

ومن فروعه أيضا الفرائض وهي صناعة حسابية في تصحيح السهام لذوي الفروض في الوراثات إذا تعددت وهلك بعض الوارثين وانكسرت سهامه على ورثته، فتشمل حينئذ هذه الصناعة على جزء من الفقه وهي من اجل العلوم. ومقامات الناس في العلوم مختلفة والله يهدي من يشاء بمنه وكرمه لا رب سواه.







22 العلوم الهندسية

هـذا العلم هو النظر فـي المقادير، إما المتصلة كالخط والسطح والجسم، وإمـا المنفصلة كالأعداد. والكتاب المترجم مـن اليونانيين في هذه الصناعة كتـاب أوقليدس ويسمى كتـاب الأصول وكتـاب الأركان، وأول ما ترجم من كتب اليونانييـن أبي جعفـر المنصور ونسخة مختلفة باختـلاف المترجمين ضمنها لحنين بن إسحاق ولثابت بن قرة وليوسف ابن الحجاج.

واعلـم أن الهندسـة تفيـد صاحبهـا إضاءة في عقلـه واستقامة فـي فكره، لأن براهينها كلها بينة الانتظام، جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيـع[559]. وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون: ممارسـة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار وينقيه من الأوضار والأدران.

ومـن فروع هذا الفـن الهندسة المخصوصة بالأشكال الكُرية والمخروطات. ولابد منهما لمن يريد الخوض في علم الهيئة[560].

وأمـا المخروطـات فهـو من فروع الهندسـة أيضا، وهو علـم ينظر فيما يقع فـي الأجسـام المخروطة من الأشـكال والقطوع، وفائدتها تظهـر في الصنائع العلمية التي موادها الأجسام مثل النجارة والبناء وكيف تصنع التماثيل الغريبة والهيـاكل النادرة وكيف يتحيل على جر الأثقال ونقل الهياكل بالهندام والمحال وأمثال ذلك.

ومـن فـروع الهندسة المساحـة وهو فن يحتاج إليه في مسـح الأرض، ومعناه

(559) طريق مهيع أي طريق بيّن «القاموس».

(560) علم الهيئة و هو علم حركة الكواكب الثابتة والمتحركة وسيأتي تعريفه.

استخراج مقدار الأرض المعلومة بنسبة شبر أو ذراع أو غيرهما، أو نسبة أرض مـن أرض إذا قويسـت بمثل ذلك . ويحتـاج إلى ذلك في توظيـف الخراج على المـزارع والفُدن[561] وبساتيـن الغراسـة وفـي قسمة الحوائـط والأراضي بين الشركاء والورثة وأمثال ذلك.

المناظر[562] مـن فروع الهندسة وهو علم يتبين به أسباب الغلط في الإدراك البصـري بمعرفة كيفيـة وقوعها بناء على إدراك البصـر[563]، ومن أشهر من ألف فيه من الإسلاميين ابن الهيثم.

(561) الفدان وحدة قياس لمساحة الأرض، تستخدم في الأرض الزراعية خاصة بوادي النيل بمصر والسودان وبعض دول المغرب وتعادل 4200 متر مربع، وكل فدان يبلغ 24 قراط والقراط 175 متر، ويقال أن منه جاءت اللفظة العامية 24 قراط أي فدان كامل أو ذهب نقي تماماً.

(562) أي علم الضوء وهو الآن من علوم الطبيعة لا الهندسة (د.وافي ص 1018).

(563) يدخل في علم البصريات معرفة الأشياء تحت الماء ووراء الأجسام الشفافة والقمر ومختلف العروض التي ينتهي إليها وحصول الكسوف وأمثال ذلك أنظر ابن خلدون ص 1019.



23 علم الهيئة

وهـو علم ينظر في حركات الكواكـب الثابتة والمتحركة والمتحيزة، ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية، كما يبرهن على أن مركز الأرض مباين لمركز فلك الشمس بوجود حركة الإقبال والإدبار به.

وكان اليونانيـون يعتنون بالرصد كثيراً، ويتخذون لـه الآلات التي توضع ليرصد بهـا حركة الكوكب المعيـن. وكانت تسمى عندهم ذات الحلـق. وصناعة عملها والبراهين عليه في مطابقة حركتها بحركة الفلك منقول بأيدي الناس. وأما في الإسلام فلم تقع به عناية إلا في القليل. وكان في أيام المأمون شيء منه، وصنع لهـذه الآلة المعروفة للرصد المسماة ذات الحلق. وشرع في ذلك فلم يتم. ولما مات ذهب رسمه وأغفل، واعتمد من بعده على الأرصاد القديمة، وليست بمغنية لاختلاف الحركات باتصال الأحقاب. ومن أحسن التآليف فيه كتاب المجسطي، منسوبـاً لبطليموس. وليس من ملـوك اليونان الذين أسماوهـم بطليموس على مـا حققه شـراح الكتاب وقد اختصره الأئمة من حكمـاء الإسلام كما فعله ابن سينـا، وأدرجه في تعاليم الشفاء. ولخصه ابن رشد أيضاً من حكماء الأندلس.

ومن فروعه علم الأزياج وهي صناعة حسابية على قوانين عددية فيما يخص كل كوكب من طريق حركته(×)، ويسمى استخراج مواضع الكواكب للوقت المفروض لهـذه الصناعة تعديلا وتقويمـا. وإنما يحتاج إلى مواضـع الكواكـب من الفلك لتنبنـي عليهـا الأحـكام النجوميـة[564]، وهو معرفـة الآثار التـي تحدث عنها بأوضاعها في عالم الإنسان من الملك والدول والمواليد البشرية[565].

(×) يدخل في علم الأزياج التنجيم، وقراءة الأبراج، وهذه من العلوم القديمة التي تشمل شيء من العلم مع كثير من المبالغة والخرافة والتفاسير لأوضاعها. والتي جعلت البعض في القديم يضعونها نبراسهم في تسيير أحوالهم وقراءة مستقبلهم ولازال البعض يهتم بذلك ويعتقد به.

(564) يقصد الذين حكموا مصر بعد الإسكندر وهم المعروفون بالبطالسة . د.وافي.

(565) وتشمل أهمية المواقيت النجومية العبادات كالصلاة والحج والصوم والأعمال كالزراعة ومواسمها، والصيد والرحلات البحرية.



24 علم المنطق

وهو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرِّفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات وذلك أن الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس، وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره، وإنما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات(566)، وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتفقة صورة منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة، وهي الكلى، ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى توافقها في بعض، فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليهما باعتبار ما اتفقا فيه. ولا يزال يرتقي في التجريد إلى الكل الذي لا يجد كليا آخر معه يوافقه. فيكون لأجل ذلك بسيطا . وهذا مثل ما يجرد من أشخاص الإنسان صورة النوع المنطبقة عليها.

وتكلم فيه المتقدمون أول ما تكلموا به جملا جملا ومتفرقا، ولم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان أرسطو، فهذب مباحثه، ورتب مسائله وفصوله، وجعل أول العلوم الحكمية وفاتحتها، ولذلك يسمى بالعلم الأول وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى النص.

وهو يشتمل على ثمانية كتب: أربعة منها في صورة القياس، وأربعة في مادته، وذلك أن المطالب التصديقية على أنحاء فمنها ما يكون المطلوب فيه اليقين بطبعه. ومنها ما يكون المطلوب فيه الظن.

الأول: في الأجناس العالية التي ينتهي إليها تجريد المحسوسات وهي التي ليس فوقها جنس ويسمى كتاب المقولات.

والثاني: في القضايا التصديقية وأصنافها ويسمى كتاب العبارة.

(566) سيذكر ابن خلدون رداً مفصلاً عن المنطق والفلسفة (انظر صفحة 462 من هذا الكتاب في الوحدة 32 من هذا الفصل.



والثالث: في القياس وصورة إنتاجه على الإطلاق ويسمى كتاب القياس وهذا أخر النظر من حيث الصورة.

ثم الرابع كتاب البرهان وهو النظر في القياس للمنتج اليقين وكيف يجب أن تكون مقدماته يقينية، ويختص بشروط أخرى لإفادة اليقين مذكورة فيه، مثل كونها ذاتية وأولية وغير ذلك.

والخامس: كتاب الجدل وهو القياس المفيد قطع المشاغب وإفحام الخصم وما يجب أن يستعمل فيه من الشهورات.

والسادس: كتاب السفسطة وهو القياس الذي يفيد خلاف الحق ويغالط به المناظر صاحبه وهو فاسد . وهذا إنما كتب ليعرف فيه القياس المغالطي فيحذر منه.

والسابع : كتاب الخطابة وهو القياس المفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم وما يجب أن يستعمل في ذلك من المقالات[567].

والثامن: كتاب الشعر وهو القياس الذي يفيد التمثيل والتشبيه خاصة للإقبال على شيء أو النفرة عنه، وما يجب أن يستعمل فيه من القضايا التخيلية.

وهذه هي كتب المنطق عند المتقدمين، ثم أن حكماء اليونانيين بعد أن تهذبت الصناعة ورتبت رأوا لابد من الكلام في الكليات الخمس المفيدة للتصور[568].

فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدي الفن فصارت تسعا وترجمت كلها في الملة الإسلامية. وتداولها فلاسفة الإسلام بالشرح كما فعله الفارابي وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس[569].

---

(567) يرى أرسطو وبعض الفلاسفة التابعين له في الرأي أن الخطابة والشعر يدخلان في علم المنطق، بينما يرى آخرون أنهما لا يدخلان بذلك ومنهم الإسكندر الأفردوسي. أنظر د.وافي ص 1024.

(568) وهي الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض. د.وافي ص 1024.

(569) جاء المتأخرون من الفلاسفة أمثال فخر الدين ابن الخطيب وأفضل الدين الخونجي فغيروا في اصطلاح المنطق وأبوابه واهتموا بخمسة أبواب هي البرهان، والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وأهملوا بعض أبوابه ونظروا إليه بأنه فن مستقل لا من حيث أنه آلة للعلوم. أنظر ابن خلدون ص 1024.



25 الطبيعيات

وهـو علـم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر فـي الأجسـام السماوية والعنصرية ومـا يتولد عنها من حيـوان وإنسان ونبات ومعـدن، ومـا يتكون في الأرضـ من العيون والـزلازل، وفي الجو مـن السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك، وفي مبدأ الحركة للأجسـام وهـو النفس علـى تنوعها فـي الإنسـان والحيوان والنبـات. وكتـب أرسطو فيه موجـودة بين أيدي الناس ترجمت مع ما ترجم من علوم الفلسفة أيام المأمون، وألـف الناس على حذوهـا وأوعب من ألف في ذلك ابن سينـا في كتاب الشفاء جمـع فيه العلوم السبعة للفلاسفة[570]، ثـم لخصه في كتاب النجاة وفي كتاب الإشـارات وكأنه يخالـف أرسطو في الكثير من مسائلها ويقـول برأيه[571] فيه. وأما ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعاً له غير مخالف.

(570) من الكتب المهمة في ذلك الإشارات لابن سيناء وشرحه للإمام ابن الخطيب، وشرحه أيضاً نصر الدين الطوسي المعروف بخواجة. أنظر المقدمة ص 1026.

(571) ازدهرت الفلسفة في ما يسمى قديماً بعراق العجم والمقصود بها بلاد فارس وما وراء النهر، ويرجع ذلك لعدة أسباب أهمها الاستقرار والرخاء النسبي التي كانت عليه تلك البلاد من القرن الرابع إلى السابع قياس بالعراق والشام، إضافة إلى تأثير بعض العلوم الفارسية القديمة في ذلك.



26 علم الطب

ومـن فـروع الطبيعيات صناعـة الطب وهـي صناعة تنظر في بـدن الإنسان مـن حيث يمرض ويصح، فيحاول صاحبها حفظ الصحة وبرء المرض بالأدوية والأغذيـة ، بعـد أن يتبين المرضـ الذي يخصـ كل عضو من أعضـاء البدن، وأسباب تلـك الأمراض التي تنشأ عنها، وما لكل مرضـ من الأدوية، مستدلين علـى ذلك بأمزجة الأدويـة وقواها، وعلى المرض بالعلامـات المؤذنة بنضجه وقبولـه الدواء أولا في السجية والفضـلات والنبض. وهي لهذا العهد في المدن الإسلاميـة كأنهـا نقصت لوقوف العمران وتناقصه، وهـي من الصنائع التي لا تستدعيها إلا الحضارة والترف كما نبينه بعد.

وللباديـة مـن أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمـر على تجربة قاصرة على بعضـ الأشخاص متوارثا عن مشايـخ الحي وعجائزه وربمـا يصح منه البعض إلا أنـه ليس على قانـون طبيعي، ولا على موافقة المـزاج. وكان عند العرب من هـذا الطب كثيـر، وكان فيهم أطباء معروفون كالحـارث بن كلدة وغيره والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء وإنما هو أمر كان عاديـاً للعرب. ووقع في ذكر أحوال النبي صلى الله عليه وسلم من نوع ذكر أحوالـه التي هي عـادة وجبلة، لا من جهة أن ذلك مشـروع على ذلك النحو من العمـل، فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنـا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطـب ولا غيـره من العاديـات[572]. وقد وقع لـه في شأن تلقيـح النخل ما وقع فقـال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم[573]» فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي

(572)هذا الرأي الذي ذكره ابن خلدون هو رأي معظم علماء المالكية والشافعية، بينما رأى الحنابلة أن هناك طب نبوي. وقد كتب بعض أعلامهم كتب في ذلك مثل الطب النبوي لابن القيم وغيره. وهي قضية خلافية متجددة ولكل فريق أدلته واستشهاداته.

(573)يشير إلى حديث رافع بن خديج رضي الله عنه قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة وهم يأبرون

وقـع في الأحاديـث الصحيحة المنقولة علـى أنه مشروع، فليـس هنـاك ما يدل عليـه اللهـم إلا إذا استعمل على جهة التبرك وصدق العقـد الإيماني، فيكون له أثـر عظيـم في النفع وليس ذلـك في الطب المزاجي، وإنما هــو من آثار الكلمة الإيمانية كمـا وقع في مداواة المبطون بالعسل[574]، والله الهادي إلى الصواب لا رب سواه.

النخل (أي يلقحونه)، فقال ما تصنعون؟ قالوا شيئا كنا نصنعه، فقال لعلكم إن لم تصنعوه لكان خيرا، فتركوه فنفض (أي لم تثمر) فذكر له ذلك فقال: «إنما أنا بشر إذا أخبرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» أخرجه مسلم. انظر د.وافي ص 1027.

(574) حديث اسقي أخاك عسلاً يوضح رأي الحنابلة في الاستشهاد بأحاديث الرسول في أمور الدنيا والطب النبوي، ولموضوعية ابن خلدون عرض الدليلين ورأيه في ذلك.



27 الفلاحة

هـذه الصناعـة من فروع الطبيعيات وهي النظر فـي النبات من حيث تنميته ونشـؤه بالسقـي والعلاج وتعهده بمثـل ذلك. وكان للمتقدمين بهـا عناية كبيرة وكان النظـر فيها عندهم فـي النبات من جهة غرسه وتنميته ومن جهة خواصه وروحانيته وكتب المتأخرين في الفلاحة كثيرة.(*)

(*) ذكر ابن خلدون تفاصيل عن الفلاحة وأنواعها وطرق الزراعة ثم اختصرها لكونها معلومات أصبحت قديمة مع تطور العلم والتفصيل بها واسع.





28 علم الإلاهيات

وهو علم ينظر في الوجود المطلق، فأولا في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات ، ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ. وهو عندهم علم شريف يزعمون أنه يوقفهم على معرفة الوجود على ما هو عليه وأنه

ثم صار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو غير صواب، لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره. وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها: وكثير ما بين المقامين. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل لو عارضه، بل نعتمد على ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه. والمتكلمين إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى



الـرد عليهم من جنس معارضتهـم، واستدعى ذلك الحجـج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها.

كـذا جـاء المتأخرون من غلاة المتصوفـة المتكلمين بالمواجـد أيضا فخلطوا مسائـل الفنين بفنهم وجعلوا الكلام واحدا فيهـا كلها مثل كلامهم في النبوات والاتحـاد والحلـول والوحـدة وغير ذلـك. والمدارك فـي هذه الفنـون الثلاثة متغايـرة مختلفة وأبعدها من جنـس الفنون والعلوم مـدارك المتصوفة؛ لأنهم يدعـون فيها الوجدان ويفرون عـن الدليل؛ والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثهـا وتوابعها كما بيناه ونبينـه. والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. والله أعلم بالصواب.





29 علوم السحر والطلسمات[575]

هي علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر، والثاني هو الطلسمات[576]. ولما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع لما فيها من الضرورة ولما يشترط فيها من الوجهة إلى غير الله من كوكب أو غيره كانت كتبها كالمفقود بين الناس، إلا ما وجد في كتب الأمم الأقدمين فيما قبل نبوة موسى عليه السلام، مثل النبط الكالدانيين. وكانت هذه العلوم في أهل بابل من السريانيين و الكلدانيين وفي أهل من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التأليف والآثار.[577]

ولنقدم هنا مقدمة يتبين بها حقيقة السحر، وذلك أن النفوس البشرية وإن كانت واحدة بالنوع فهي مختلفة بالخواص. وهي أصناف، كل صنف مختص بخاصية لا توجد في النصف الآخر، وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصنفها، فنفوس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لها خاصة تستعد بها للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عليهم السلام عن الله سبحانه وتعالى كما مر، وما يتبع ذلك من التأثير في الأكوان، (ونفوس السحرة لها خاصية التأثير في الأكوان) واستجلاب روحانية الكواكب للتصرف فيها والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية. فأما تأثير الأنبياء فبمدد إلهي وخاصية ربانية، ونفوس الكهنة

(575)أسهب ابن خلدون في شرح هذا الفصل بأكثر من تسع صفحات، ثم واصل في الفصل اللاحق وهو أسرار الحروف بأكثر من ثلاثين صفحة، وكلا الفصلين لهما علاقة بالطلاسم والجداول والحروف وأبراج العالم، وجميعها أنواع من محاولة معرفة الغيب والأكوان، وتم عرض مختصر من ذلك كمفهوم عام انظر ص 1030-1069.

(576)للسحر وأبوابه آثار اجتماعية عديدة كما أن له أحكام شرعية، ونظراً لأهميته في المجتمع تم عرض هذا الفصل، ومعروف أن الكثير من الناس يتطلعون إلى وسائط سريعة لحل مشاكلهم، ومن هؤلاء من يلجأ إلى السحر في ذلك.

(577) وجد في ملة الإسلام من حاول إتباع ما كتبه الأقدمون، بالترجمة أو الشرح أو الاختصار مثل جابر بن حيان ومسلمه المجريطي وغيرهما.



لهـا خاصية الاطلاع علـى المغيبات بقوى شيطانية، وهكـذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد في الآخر(578).

والنفوس السَاحرة على مراتب ثلاثة يأتي شرحها. فأولها المؤثر بالهمة فقط من غير آلة ولا معين، وهذا هو الذي تسميه الفلاسفة السحر. والثانـي بمعين من مـزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعـداد ويسمونه الطلسمات، وهـو أضعف رتبة من الأول، والثالث تأثير في القوى المتخيلة يعمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخلية فيتصرف فيها بنوع من التصرف ويلقى فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الرائيـن بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الـراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شـيء من ذلك، كمـا يحكى عن بعضهم أنه يـرى البساتين والأنهـار والقصور وليس هناك شيء من ذلك. ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة.

واعلم أن وجود السحر لا مرية فيه من العقلاء من أجل التأثير الذي ذكرناه. وقـد نطق به القـرآن. قال الله تعالى: (وَلَـكـنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَـرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْـرَ وَمَا أُنـزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَـا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَد حَتَّى يَقُـولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُـونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَـا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِـنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ). وسحـر رسول الله صلى الله عليه وسلـم حتـى كان يخيل إليه أنه يفعـل الشيء ولا يفعله، وجعـل سحره في مشط ومُشاطـة وجُـفّ طلعة ودفن في بئـر ذروان(579). فأنزل الله عـز وجل عليه في المعوذتين (وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ). قالت عائشة رضي الله عنها: « فكان

(578) للسحر والطلسمات طقوس شركية يتبعها من يمارس السحر تختلف من طريقة لأخرى وتتفق بالعبادة للشياطين أو طلب العون منهم.

(579) ذروان بفتح الذال وسكون الراء بئر في المدينة في بستان بني زريق (من حاشية السندي على البخاري). وقد ورد الحديث في البخاري بروايتين الجزء الرابع ص 13،14 باب الشرك والسحر.

لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التي سحر فيها إلا انحلت».

وقد يوجد لبعض المتصوفة وأصحاب الكرامات[580] تأثير أيضا في أحوال العالم[581]، وليس معدوداً من جنس السحر، وإنما هو بالإمداد الإلهي، لأن طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها. ولهم في المدد الإلهي حظ على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة الله. وإذا اقتدر أحد منهم على أفعال الشر فلا يأتيها لأنه متقيد فيما يأتيه ويذره للأمر الإلهي. فما لا يقع لهم فيه الإذن لا يأتونه بوجه. ومن أتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق وربما سلب حاله[582].

وأما الشريعة فلم تفرق بين السحر والطلسمات، وجعلته كله باباً واحداً محظوراً . لأن الأفعال إنما أباح لنا الشارع[583] منها ما يهمنا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتنا أو في معاشنا الذي فيه صلاح دنيانا.

والفرق بين السحر والمعجزة عند الحكماء فرق ما بين الخير والشر في نهاية الطرفين. فالساحر لا يصدر منه الخير ولا يستعمل في أسباب الخير، وصاحب المعجزة لا يصدر منه الشر ولا يستعمل في أسباب الشر، وكأنهما على طرفي النقيض في أصل فطرتهما. والله يهدي من يشاء، وهو القوي العزيز لا رب سواه.

ومن قبيل هذه التأثيرات النفسانية الإصابة بالعين وهو تأثير من نفس

---

(580) الكرامة هي ما يحصل لبعض أهل الخير وأولياء الله نتيجة قوة إيمانهم وتحدث لهم على غير اتفاق منهم مثل قول عمر ابن الخطاب وهو يخطب يا سارية الجبل الجبل، وهو سارية بن زنيم قائد احد الكتائب بالعراق، وقد كان لحقه جيش من الأعداء، فأوصل الله صوت عمر وأنحاز سارية للجبل ويظن البعض أن بعض الصوفية كذلك لما يتوقع أن يكونوا عليه من إخلاص وتجرد لله يجعل لهم كرامات، والحقيقة أن الكرامة لأولياء الله سواء اعتبروا من الزهاد أو المتصوفة أو لا. لأن ولاية الله تقع بين عموم المؤمنين وليست حكر على من انقطع للعبادة مع العلم أن الكرامة تحدث بدون قصد الإنسان.

(581) التأثير في أحوال العالم كلمة مجملة، وفيها شيء من المبالغة والحقيقة أن الإنسان يؤثر ويتأثر بأحواله الشخصية، أما التأثير بأحوال العالم فهي لله سبحانه وتعالى وحده.

(582) سُلب حالة، أي إذا قام بأعمال تتنافى مع الإيمان يفقد حالة الإيمان الصلاح والتجرد لله التي وهبه الله إياها، وقد ينقلب على الضد ونصوص الشريعة وضحت ذلك وحذرت منه التقلب أو الانتكاس عن سبيل الإيمان.

(583) الشارع هو الرسول صلى الله عليه وسلم.





المعيان، عندما يستحسن بعينه مدركاً من الذوات أو الأحوال، ويفرط في استحسانه، وينشأ عن ذلك الاستحسان حينئذ أنه يروم معه سلب ذلك الشيء عمن اتصف به، فيؤثر فساده. وهو جبلة فطرية أعنى هذه الإصابة بالعين[584]. والفرق بينهما وبين التأثيرات النفسية أن صدوره فطري جبلي لا يتخلف ولا يرجع إلى اختيار صاحبه ولا يكتسبه، وسائر التأثيرات وإن كل منهما ما لا يكتسب فصدورها راجع إلى اختيار فاعلها، والفطري منها قوة صدورها لا نفس صدورها، ولهذا قالوا القاتل بالسحر أو بالكرامة يقتل، والقاتل بالعين لا يقتل، وما ذلك إلا لأنه ليس ما يريده ويقصده أو يتركه، وإنما هو مجبور في صدوره عنه، والله أعلم بما في الغيوب، ومطلع على ما في السرائر.

(584) التأثير بالعين جبلة فطرية لكن الشرع أوضح لنا طريقة تمنع الإصابة، وهو قول ما شاء الله تبارك الله» لذا يرى بعض الفقهاء أن الإصابة بالعين يلزم صاحبها تحمل الغرم إذا أصاب أحداً وآذاه.



30 علـم أسـرار الحـروف[585]

وهـو المسمـى بهذا العهـد بالسيميا[586]، نقـل وضعه من الطلسمـات اليه في إصلاح أهل التصرف من المتصوفة، فاستعمل استعمال العام في الخاص.

وحـدث هذا العلم فـي الملة بعد صدر منها، وعند ظهـور الغلاة من المتصوفة وجنوحهـم إلى كشف حجـاب الحس وظهور الخوارق علـى أيديهم والتصرفات فـي عالم العناصر، وتدوين الكتب والاصطلاحات، ومزاعمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه[587].

وهـذه السيميـاء ضرب من السحـر يحصل رياضات شرعيـة. وذلك انا قدمنا أن التصـرف في عالم الأكوان لصنفين من البشـر: هما الأنبياء بالقوة الإلهية التـي فطرهـم الله عليها، والسحـرة بالقـوة النفسانية التي جبلـوا عليها. وقد يحصل للأولياء تصرف تكتسبونه بالكلية الإيمانية، وهو من نتائج التجريد؛ ولا يقصدون إليه تحصيله، وإنما يأتيهم عفواً[588].

(585) عرض ابن خلدون أسرار الحروف بشكل مفصل وأبطل حجج أصحابها وقد ذكرنا عرضا مختصرا لها وهي علم منقرض ظني فائدته محدودة.

(586) سميت السيمياء بهذا الاسم هروباً من تسميتها بالسحر وأكثر من وقع في ذلك غلاة الصوفية. انظر ص 1045 وما بعدها.

(587) فصّل ابن خلدون بالعلاقة بين الحروف وتوزيع طبائع الناس إلى الأقسام المعروفة في الأبراج لدى القدماء المائي والهوائي، والناري و الترابي، ولكل منها سبعة أحرف، ونظرا لأن مجمل هذه الأمور ظنية تم تجاوزها.

(588) يقصد بالكرامات فهي تأتي للأولياء عفواً وبدون ترتيب مسبق أو قدرة على تحديدها واعادتها.



31 علم الكيمياء[589]

وهو علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك فيتصفحون المكونات كلها بعد معرفة أمزجتها وقواها لعلهم يعثرون على المادة المستعدة لذلك. حتى من الفضلات الحيوانية كالعظام والريش والبيض والعذرات فضلاً عن المعادن، ثم يشرح الأعمال التي تخرج بها تلك المادة من القوة إلى الفعل مثل حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصعيد والتقطير وجمد الذائب منها بالتكليس وإمهاء الصلب الفهر والصلابة وأمثال ذلك.

وفي زعمهم أنه يخرج بهذه الصناعات كلها جسم طبيعي يسمونه الإكسير وأنه يلقى منه على الجسم المعدني المستعد لقبول صورة الذهب أو الفضة بالاستعداد القريب من الفعل، مثل الرصاص والقصدير والنحاس بعد أن يحمى بالنار فيعود ذهبا ابريزاً.

ومازال الناس يؤلفون فيها قديماً وحديثاً. وربما يعزى الكلام فيها إلى من ليس من أهلها. وإمام المدونين فيها جابر بن حيان، حتى إنهم يخصونها به فيسمونها «علم جابر»؛ وله فيها سبعون رسالة كلها شبيهة بالألغاز. وزعموا أنه لا يفتح مقفلها إلا من أحاط علماً بجميع ما فيها. والطغرائي من حكماء المشرق المتأخرين له فيها دواين ومناظرات مع أهلها وغيرهم من الحكماء. وكتب فيها مسلمة المجريطي[590] من حكماء الأندلس كتابه الذي سماه «رتبة الحكيم».

---

(589) اختلط علم الكيمياء القديم في عقائد وخرافات تحول المواد من حال إلى حال. وان كانت معظم وسائله كالتقطير والتسخين والتبخير استخدمت في تطور الكيمياء الحديثة في أول بداياتها.

(590) أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي، أحد علماء الرياضيات والكيمياء والفلك، ولد بمدينة مجريط (مدريد حالياً) سنة 340هـ. وقد ألف كتاب آخر عن السحر أسماه غاية الحكيم ويرى أن هاتين الصناعتين هما نتيجتان للحكمة وثمرتان للعلوم.

و أنت ترى كيف صرف ألفاظهم كلها في الصناعة إلى الرمز والألغاز التي لا تكاد تبين ولا تعرف وذلك دليل على أنها ليست بصناعة طبيعية. والذي يجب أن يعتقد في أمر الكيمياء وهو الحق الذي يعضده الواقع أنها من جنس آثار النفوس الروحانية وتصرفها في عالم الطبيعة. إما من نوع الكرامة إن كانت النفوس خيرة أو من نوع السحر إن كانت النفوس شريرة فاجرة. فأما الكرامة فظاهرة وأما السحر فلأن الساحر كما ثبت في مكان تحقيقه يقلب الأعيان المادية بقوته السحرية. ولا بد له مع ذلك عندهم من مادة يقع فعله السحري فيها كتخليق بعض الحيوانات من مادة التراب أو الشجر والنبات وبالجملة من غير مادتها المخصوصة بها. والمتكلمون فيه من أعلام الحكماء مثل جابر ومسلمة. ومن كان قبلهم من حكماء الأمم إنما نحوا هذا المنحى. ولهذا كان كلامهم فيه ألغازا حذرا عليها من إنكار الشرائع على السحر وأنواعه لا أن ذلك يرجع إلى الضنانة بها كما هو رأي من لم يذهب إلى التحقيق في ذلك. ونحن نبين فيما بعد غلط من يزعم أن مدارك هذا الأمر بالصناعة الطبيعية[591] والله العليم الخبير.

(591)سيبين ذلك ويزيد هذا الموضوع كله تفصيلا في الفصل الرابع والثلاثين وعنوانه: «فصل في إنكار ثمرة الكيمياء ...الخ» صفحة 471.





32 في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها[592]

هـذا الفصـل وما بعـده مهم لأن هذه العلـوم عارضة في العمـران كثيرة في المـدن وضررها في المـدن كثير. فوجب أن يُصدع ويُكشـف عن المعتقد الحق فيهـا. وذلـك أن قوماً من عقلاء النـوع الإنساني زعموا أن الوجـود كله الحسي منه ومـا وراء الحسي تدرك ذواتـه وأحواله بأسبابها وعللهـا بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنهـا بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف[593]، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوموا على إصابة الغرض منه. ووضعـوا قانونا يهتدي به العقـل في نظره إلـى التميز بين الحق والباطـل، وسموه بالمنطق، ومحصل ذلـك أن النظر الذي يفيد تميز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيجرد منهـا أولاً صوراً منطبقة علـى جميع الأشخاص كما ينطبـق الطابق على جميع النقوش التي ترسمها في طين أو شمع. وهذه المجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل، ثم تجرد من تلك المعاني الكلية إذا كانت مشتركة مع معان أخرى وقد تميزت عنها في الذهن. فتجرد منها معان أخرى وهي التي اشتركت بها. ثم تجرد ثانيا إن شاركها غيرها، وثالثا إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطـة الكلية المنطبقة على جميع المعانـي والأشخاص[594]، ولا يكون منها

---

(592) الفصول 32، 33، 34: هي فصول رد وبيان بطلان ما تم عرضه من الفلسفة وصناعة النجوم والكيمياء وهذا التفصيل من ابن خلدون علمي ودقيق حيث العرض مستقل والرد مستقل.

(593) عرضنا معظم الأفكار الواردة في هذا الفصل، وذلك لأهمية المادة العلمية والتحليل الذي عرضه ابن خلدون، ولتوضيح أن ابن خلدون رغم تعلمه الفلسفة والمنطق في مقتبل العمر لكنه لم يتبنى منطلقاتها، وهذا ما يؤكده في هذا الفصل، لذا فابن خلدون لا يعتبر من الفلاسفة رغم أنه استفاد من المنطلق بأمور كثيرة أهمها أفكار المقدمة ومناقشة تفاصيلها .

(594) من أمثلة التجريد من مستوى إلى آخر التسلسل بتفاصيل تجريد الإنسان «زيد – ذكر-إنسان- حيوان ناطق – مخلوقات – حيث كلما انتقلنا من مرحلة لأخرى زاد التجريد ودخلت فئات أخرى معه يشتركون في نفس الصفة.

تجريد بعد هذا، وهي الأجناس العالية.

وهـذه المجـردات كلهـا من غير المحسوسـات هي من حيـث تأليف بعضها مـع بعض لتحصيـل العلوم منها تسمى المعقولات الثوانـي. فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة وطلب تصور الوجود كما هو، فلابد للذهن من إضافة بعضهـا إلـى بعض ونفـى بعضها عن بعض بالبرهان العقلـي اليقيني ليحصل تصـور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقا إذا ذلك بقانون صحيح كما مر. وصنف التصديق الذي هو تلك الإضافة والحكم متقدم عندهم على صنف التصور في النهاية، والتصور متقدم عليه في البداية والتعليم، لأن التصور التام عندهم هو غاية الطلب الإدراكي، وإنما التصديق وسيلة له، وما تسمعه في كتب المنطقيين مـن تقدم التصور وتوقف التصديق عليـه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام، وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو، ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها ما في الحس وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين[595].

وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت إليه وهو الذي فرّعوا عليه قضايا أنظارهم أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلى بحكم الشهود والحس، ثم ترقى إدراكهم قليلا فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات، ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل.

ويزعمـون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفـس، وتخلقها بالفضائل، وأن ذلك ممكـن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بيـن الفضيلة والرذيلة مـن الأفعال بمقتضى عقله ونظـره، وميله إلى المحمود منها، واجتنابـه للمذموم بفطرته[596]، وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها

(595) هذه هي السعادة العقلية، وهي أرقى درجات السعادة والفضيلة عند أفلاطون، وتابعه في ذلك فلاسفة الإسلام (د.وافي ص 1081).

(596) يحدد ابن خلدون المصدرين الرئيسين للأخلاق والفضائل وهما ما جاءنا من مصدر شرعي، وترتبط فيه علوم الإسلام والمصدر الأخر هو الاستحسان العقلي وهو مصدر الفلاسفة في تحديد المقبول من المرفوض في الحياة ومنه السلوك.



البهجة واللــذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي. وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم.

وإمــام هــذه المذاهب الذي حصل مسائلها ودون علمها وسطر حجامها فيما بلغنــا في هذه الأحقــاب هو أرسطــو المقدوني[597] من أهــل مقدونية من بلاد الــروم من تلاميــذ أفلاطون. وهو معلم الإسكندر، ويسمونــه: المعلم الأول على الإطلاق، يعنون معلم صناعة المنطق، إذ لم تكن قبله مهذبة، وهو أول من رتب قانونهــا واستوفــى مسائلها وأحســن بسطها . ولقد أحسن فــي ذلك القانون ما شــاء لــو تكفل له بقصدهم في الإلاهيات. ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلــك المذاهــب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعــل إلا في القليل. وذلك أن كتب أولئــك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللســان العربي تصفحها كثير من أهل الملة. وأخذ من مذاهبهم من أضله الله مــن منتحلي العلوم، وجادلوا عنهــا، واختلفوا في مسائل من تفاريعها، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة[598]، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بني بويه بأصبهان وغيرهما. واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه.

فأمــا إسنادهــم الموجودات كلها إلــى العقل الأول واكتفاؤهــم به في الترقي إلــى الواجب فهو قصــور عما وراء ذلك من رتب خلق الله. فالوجود أوسع نطاقاً مــن ذلك « ويخلق ما لا تعلمــون». وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلــة عما وراءه بمثابــة الطبيعيين المتقصرين على إثبــات الأجسام خاصة المعرضيــن عن النقل والعقل، والمعتقديــن أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله

---

(597) ولد أرسطو عام 384 قبل الميلاد ومات عام 322ق.م في استاجير من أعمال مقدونيا (د.وافي ص 1081). ويعتبر من أكثر الشخصيات الفكرية يرجع إلى كتاباته في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية حتى اليوم.

(598) الأمير المشهور سيف الدولة الحمداني. أبرز حكام دولة بني حمدان في حلب والذي كان مهتماً بالأدب والشعر والفلسفة، وقد عاصره المتنبئ وقال فيه قصائد رائعة خلدت ذكره بين الملوك.

شيء.. وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها علـى معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغيـر وافية بالغرض. أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونـه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بيـن تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين مـا فـي الخارج غيـر يقيني، لأن تلـك أحكام ذهنيـة كلية عامـة، والموجودات الخارجيـة متشخصـة بموادها. ولعل في المـواد ما يمنع مـن مطابقة الذهني الكلـي للخارجـي الشخصـي، اللهم إلا مـا يشهد لـه الحس من ذلـك، فدليله شهـوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونـه فيها، وربما يكون تصرف الذهن أيضا من المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقـولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذ يقينيا بمثابـة المحسوسـات، إذ المعقـولات الأول أقـرب إلى مطابقة الخـارج لكمال الانطباق فيها، فنسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك، إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لا يعنيه(599)، فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها.

وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعية، فإن ذواتها مجهولة رأسا، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهـان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنمـا هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانيـة وأحـوال مداركها، وخصوصا في الرؤيا التي هـي وجدانية لكل أحد، ومـا وراء ذلك مـن حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيـل إلى الوقوف عليه.

(599) إشارة إلى الأثر المشهور «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه (د.وافي ص 1083).





وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية، وقال كبيرهم أفلاطون إن الإلاهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأحق والأولى يعني الظن، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولا[600]. فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟ ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات، وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم.

وأما قولهم إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين فقول مزيف مردود. وتفسيره أن الإنسان مركب من جزأين أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به، والمدرك فيهما واحد، وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس، وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه ، واعتبره بحال الصبي في أول مداركه الجسمانية التي هي بواسطة كيف يبتهج بها يبصره من الضوء وبما يسمعه من الأصوات، فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ. فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها، وهذا الإدراك لما يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة.

فأما قولهم إن البراهين والأدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه فباطل كما رأيته، إذ البراهين والأدلة من جملة المدارك

(600) يرى ابن خلدون أكبر دليل على نقد الفلسفة أننا عند تطبيقها نحصل منها على الظن، وأننا ممكن أن نحصل على الظن من أول الشيء وهذا دليل قوى على أن فائدتها محدودة مع ضررها على الشك بالعقائد واضاعة العمر بما فيها من فائدة محددة.

الجسمانيــة لأنها بالقــوى الدماغية من الخيال والفكر والذكــر، ونحن نقول إن أول شيء نعني به في تحصيل هذا الإدراك إماتة هذه القوى الدماغية كلها لأنها منازعة له قادحة فيه.

وأمــا قولهــم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هــي عين السعادة الموعود بها[601] فباطل أيضاً لأنا إنما تبين لنا بما قرروه أن وراء الحس مدركا آخر للنفس مــن غير واسطة، وأنها تبتهج بإدراكها ذلــك ابتهاجاً شديداً، وذلك لا يعين لنا أنــه عين السعادة الأخروية. ولا بد، بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة.

وأما قولهم إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، قول باطل مبنــي على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاظ في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه ، وبينّا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفي إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً.

والــذي يحصــل من جميع ما قررنــاه من مذاهبهم أن الجــزء الروحاني إذا فــارق القــوى الجسمانيــة أدرك إدراكاً ذاتيا له مختصا بصنــف من المدارك، وهــي الموجودات التي أحــاط بها علمنا، وليــس بعام الإدراك فــي الموجودات كلهــا إذ لــم تنحصر وأنه يبتهج بذلــك النحو من الإدراك ابتهاجــا شديداً كما يبتهــج الصبي بمداركه الحسية في أول نشوئه. ومن لنا بعد ذلك بإدراك جميع الموجودات أو بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع إن لم نعمل لها؟

وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه و إصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من

(601) مفهوم السعادة وتحليل أبعادها يتغير عبر الزمان والمكان والفلسفة التي وراءها، ولو تتبعنا الحضارات وأقوال الفلاسفة وتحليلاتهم لتأكد لنا ذلك. لذا هي عند الفلاسفة اتجاه ولدى الإسلاميين باتجاه آخر، ولدى الفكر الرأسمالي اتجاه آخر، ولدى الاشتراكيين اتجاه آخر، ولدى الثقافة الصينية باتجاه، وغيرها من الحضارات والأمم، ومعظم هذه الحضارات يتغير فيها مفهوم السعادة من زمن لآخر، إنه فلسفة الحلم المستحيل في الدنيا ذلك الذي يسعى إليه الإنسان عبر مختلف العصور.



ذاتهـا هو عين السعادة الموعود بها لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلـك بما يحصل لها مـن الملكات الجسمانية وألوانها. وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية و الروحانية. فهذا التهذيب الذي توصلوا إلـى معرفته إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط الذي هو علـى مقاييس وقوانين. وأما مـا وراء ذلك من السعادة التـي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق فأمر لا يحيط به مدارك المدركين.

فهـذا العلـم كما رأيتـه غير واف بمقاصدهـم التي حوموا عليهـا مع ما فيه مـن مخالفة الشرائـع وظواهرهـا، وليس له فيمـا علمنا إلا ثمـرة واحدة وهي شحـذ الذهن في ترتيـب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجـودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطـوه في صناعتهم المنطقية وهم كثيرا ما يستعملونها في علومهم الحكمية مـن الطبيعيـات والتعاليـم. وما الوجود عنـد كل مدرك منحصر فـي مداركه. وبينـا فسـد ذلك وأن الوجود أوسـع من أن يحاط به أو يستوفـى إدراكه بجملته روحانيـا أو جسمانيـا. وقولهم بذلك في علومهم الطبيعيـة وما بعدها فيستولي الناظـر فيها بكثرة استعمـال البراهين بشروطها على ملكـة الإتقان والصواب فـي الحجاج والاستدلالات لأنها وإن كانـت غير وافية بمقصودهم فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار. هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الإطلاع على مذاهب أهل العلـم وآرائهم ومضارها ما علمت. فليكن النـاظـر فيها متحرزاً جهده من معاطبها[602]، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه. ولا يُكِبَّنَّ أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها. والله الموفق للصواب وللحق والهادي إليه.

(602) أثبتنا هذا الفصل كاملاً مع حذف بعض الاستطرادات نظراً لأهميته في تحديد الفلسفة ومثالبها ورأي ابن خلدون فيها، رغم أنه تعلمها في مقتبل عمره، وكتب فيها رسالة اسمها "المحصول" انظر مؤلفات بن خلدون في ملحق الكتاب، لكنه تجاوزها إلى دراسة الواقع وتحليل أبعاده.

33 في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها

هــذه الصناعة يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبـل حدوثها من قبـل معرفة قوى الكواكـب وتأثيرها في المولـدات العنصرية مفــردة ومجتمعــة، فتكون لذلــك أوضاع الأفــلاك والكواكب[603] دالــة على ما سيحدث من نوع نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية.

ثم إن القوى النجومية ليست هـي الفاعل بجملتها بل هناك قوى أخرى فاعلة معها فـي الجزء المادي مثل قوة التوليد للأب والنـوع التـي في النطفة و قوى الخاصة التي تميز بها صنف من النوع وغير ذلك. فالقوى النجومية إذا حصل كمالها وحصل العلم فيها إنما هي فاعل واحد من جملة الأسباب الفاعلة للكائن. ثم إنه يشترط مع العلم بقوى النجوم وتأثيراتها مزيد حدس و تخمين وحينئذ يحصل عنده الظن بوقوع الكائن. والحدس والتخمين قوى للناظر في فكره وليس من علل الكائن ولا من أصول الصناعة فإذا فقد هذا الحدس والتخمين رجعت أدراجها عن الظن إلى الشك. هذا إذا حصل العلم بالقوى النجومية على سداده ولم تعترضه آفة وهذا معوز لما فيه من معرفة حسبانات الكواكب في سيرها لتتعرف به أوضاعها ولما أن اختصاص كل كوكب بقوة لا دليل عليه.

ثم إن تأثير الكواكب فيما تحتها باطل إذ قد تبين في باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله بطريق استدلالي كما رأيته.

و النبـوات أيضا منكـرة لشأن النجوم و تأثيراتها. واستقـراء الشرعيات شاهد بذلـك في مثل قوله: «إن الشمـس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته» وفي

(603) تطرق ابن خلدون إلى رأي بطليموس، في أثر الأفلاك ورد عليه وهنا أثبتنا أهم أوجه الرد.



قولـه: «أصبح من عبـادي مؤمن بي وكافر بي. فأما من قـال مطرنا بفضل الله ورحمتـه فذلك مؤمن بـي كافر بالكواكب. وأما من قـال مطرنا بنوء كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب». الحديث الصحيح.

فقد بأن لك بطلان هذه الصناعة من طريق الشرع وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل مع ما لها من المضار في العمران الإنساني بما تبعث في عقائد العـوام من الفسـاد إذا اتفق الصدق من أحكامها في بعضـ الأحايين اتفاقا لا يرجـع إلى تعليل ولا تحقيق، فيلهج بذلك مـن لا معرفة له ويظن اطراد الصدق فـي سائر أحكامها وليس كذلك، فيقع في رد الأشيـاء إلى غير خالقها. فينبغي أن تحظـر هذه الصناعة على جميع أهل العمران لما ينشأ عنها من المضار في الدين والدول، ولا يقدح في ذلك كون وجودها طبيعيا للبشر بمقتضى مداركهم وعلومهم: فالخير والشـر طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما، وإنما يتعلـق التكليف بأسبـاب حصولهما، فيتعين السعي في اكتسـاب الخير بأسبابه ودفع أسباب الشر والمضار.





34 في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها

علم أن كثيراً من العاجزين عن معاشهم تحملهم المطامع على انتحال هذه الصنائع، ويرون أنها أحد مذاهب المعاش ووجوهه وأن اقتناء المال منها أيسر وأسهل على مبتغيه، فيرتكبون فيها من المتاعب والمشاق ومعاناة الصعاب وعسف الحكام وخسارة الأموال في النفقات زيادة على النيل من غرضه[604] والعطب آخراً إذا ظهر على خيبة، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وإنما أطمعهم في ذلك رؤية أن المعادن تستحيل وينقلب بعضها إلى بعض للمادة المشتركة، فيحاولون بالعلاج صيرورة الفضة ذهبا والنحاس والقصدير فضة[605]، ويحسبون أنها من ممكنات عالم الطبيعة[606].

ومعظم هذا الصنف المنتبذين بأطراف البقاع ومساكن الأغمار يأوون إلى مساجد البادية ويموهون على الأغنياء منهم بأن، بأيديهم صناعة الذهب والفضة، والنفوس مولعة بحبهما والاستهلاك في طلبها، فيحصلون من ذلك على معاش، ثم يبقى ذلك عندهم تحت الخوف والرقبة إلى أن يظهر العجز وتقع الفضيحة فيفرون إلى موضع آخر، ويستجدون حالا آخرى في استهواء أهل الدنيا بأطماعهم فيما لديهم ولا يزالون كذلك في ابتغاء معاشهم. وهذا الصنف لا كلام معهم لأنهم بلغوا الغاية في الجهل والرداءة والاحتراف بالسرقة، ولا حاسم لعلتهم إلا اشتداد الحكام عليهم، وتناولهم من حيث كانوا،

(604)يبدو أن الصواب النيل من عرضه، وأعجمت من خطاء النساخ.

(605)هناك من يستخدم السحر لايهام من أمامه أن المعادن تتحول من حال إلى حال. وهذا من الدخل أي الغش والخداع ويسمى سحر التخييل.

(606)عرض ابن خلدون تفاصيل مذاهب أهل انقلاب المواد من أهل الكيمياء وآراء العلماء في ذلك كابن سينا والفارابي ورد عليهم، ثم حذفها لأنها بعيدة عن الواقع وأثبت العلم خطأها، ولنتأمل رؤية ابن خلدون الواقعية للحياة جملته ينظر إلى بطلان الكيمياء التي كانت في ذلك العصر ذات قيمة لأهلها.



وقطع أيديهم متى ظهروا على شأنهم، لان فيه إفساد للسكة التي تعم بها البلوى (607) وهـي متمول النـاس كافة. والسلطان مكلف بإصلاحها والاحتياط عليها والاشتداد على مفسديها.

وأما من انتحل هـذه الصناعة ولم يرض بحال الدلسة بل استنكف عنها ونزه

نفسه عن إفساد سكة المسلمين ونقودهم، وإنما يطلب إحالة الفضة للذهب، والرصاص والنحاس والقصدير إلى الفضة بذلك النحو من العلاج، وبالاكسير الحاصل عنده، فلنا مع هؤلاء متكلم وبحث في مداركهم لذلك؛ مع أنا لا نعلم أن أحد من أهل العلم تم له هذا الغرض أو حصل منه على بغية؛ وإنما تذهب أعمارهم في التدبير والفهروالتصعيد[608] والتكليس واعتيام[609] الاخطار بجمع العقاقير والبحث عنها، ويتناقلون في ذلك حكايات وقعت لغيرهم ممن تم له الغرض منها أو وقف على الوصول يقنعون باستماعها والمفاوضة فيها، ولا يستريبون في تصديقها شأن الكلفين المغرمين بوساوس الاخبار فيما يكلفون به فإذا سئلوا عن تحقيق ذلك بالمعاينة انكروا، وقالوا إنما سمعنا ولم نر. هكذا شأنهم في كل عصر وجيل.

وهـذه من باب الصنائع الطبيعية، ولا تتم بأمر صناعي، وليس كلامهم فيها من منحنى الطبيعيات، إنما هو من منحى كلامهم في الأمور السحرية وسائر الخوارق، وما كان من ذلك للحلاج وغيره.

وأكثر ما يحمل على التماس هذه الصناعة وانتحالها هو كما قلناه العجز عن الطرق الطبيعية للمعاش، وابتغاؤه من غير وجوهه الطبيعية كالفلاحة والتجارة

(607) أي يستخدمها الناس مرغميين ،فهي كنوع من البلوى التي لا يمكن الاستغناء عنها .

(608) الفهر بالكسر الحجر يملأ الكف ويدق به الجوز ونحوه ، التصعيد الإذابة، وشراب مصعد عولج بالنار (من القاموس).

(609) هكذا في جميع النسخ: والكلمة مجردة من الدلالة؛ ولعلها محرفة عن (اقتحام).

والصناعة، فيستصعب العاجز ابتغاءه من هذه، ويروم الحصول على الكثير من المال دفعة بوجوه غير طبيعية من الكيمياء وغيرها[610]. وأكثر من يعني بذلك الفقـراء من أهل العمران حتى في الحكماء المتكلمين في إنكارها واستحالتها، فـإن ابـن سينا القائـل باستحالتها كان من عليـة الوزراء فكان مـن أهل الغنى والثـروة ، والفارابـي القائل بإمكانهـا كان من أهل الفقر الذيـن يعوزهم أدنى بُلغة من المعاش وأسبابه. وهذه تهمة ظاهرة في أنظار النفوس المولعة بطرقها وانتحالها. والله (الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ) لا رب سواه.

---

(610)ثبت بطلان هذه المزاعم وجهل من حاول الاستفادة منها، وإن كان في كل عصر هناك أناس يرمون إلى الحصول على الثروة بشكل سريع، وإن تبدلت الطرق. ولو تأملنا عصرنا الآن نجد أمثال هؤلاء بأشكال عدة تبدأ من اللاعبين في اليانصيب لبعض من يقترض من البنك للمضاربة في الأسهم ولا تنتهي بالمستثمرين في الشركات الوهمية التي تعد بأرباح كبيرة تتبخر لحظة قطف الثمر.





35 في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف وإلغاء ما سواها

اعلم أن العلوم البشرية خزانتها النفس الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصل لها ذلك بتصور الحقائق أولاً، ثم بإثبات العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانيا، إما بغير وسط أو بوسط، حتى يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي يعني بإثباتها أو نفيها. فإذا استقرت من ذلك صورة علمية في الضمير فلا بد من بيانها لآخر، إما على وجه التعليم، أو على وجه المفاوضة لصقل الأفكار في تصحيحها[611].

فصار البيان فيها على ما في الضمير بواسطة الكلام المنطقي، فلهذا كانت في الرتبة الثانية. وأحد قسمي هذا البيان يدل على ما في الضمائر من العلوم والمعارف فهو أشرفها. وأهل الفنون معتنون بإيداع ما يحصل في ضمائرهم من ذلك في بطون الأوراق بهذه الكتابة، لتعلم الفائدة في حصوله للغائب والمتأخر.

وهؤلاء هم المؤلفون والتواليف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثيرة ومتنقلة في الأجيال والأعصار، وتختلف باختلاف الشرائع والملل والأخبار عن الأمم والدول، وأما العلوم الفلسفية فلا اختلاف فيها لأنها إنما تأتي على نهج واحد فيما تقتضيه الطبيعة الفكرية في تصور الموجودات على ما هي عليه جسمانيها وروحانيها وفلكيها وعنصريها ومجردها وماديها. فإن هذه العلوم لا تختلف وإنما يقع الاختلاف في العلوم الشرعية لاختلاف الملل، أو التاريخية لاختلاف خارج الخبر.

ثم الكتابة مختلفة باصطلاحات البشر في رسومها وأشكالها. ويسمى ذلك

(611) يدخل في المفاوضة الحوار والجدل، واثبات قدرة الفرد ومهاراته.

قلما وخطا فمنها الخط الحميري ويسمى المسند. وهو كتابة حمير وأهل اليمن الأقدمين، وهو يخالف كتابة العرب المتأخرين من مضر، كما يخالف لغتهم[612]، وإن كان الكل عربيا، إلا أن ملكة هؤلاء في اللسان والعبارة غير ملكة أولئك. ومنها الخط السرياني وهو كتابة النبط والكلدانيين، وربما يزعم بعض أهل الجهل أنه الخط الطبيعي لقدمه فإنهم كانوا أقدم الأمم. وهذا وهم ومذهب عامي، لأن الأفعال الاختيارية كلها ليس شيء منها بالطبع، وإنما هو يستمر بالقدم والمران حتى يصير ملكة راسخة فيظنها المشاهد طبيعية، كما هو رأي كثير من البلدان في اللغة العربية، فيقولون: العرب كانت تُعرب بالطبع وتنطق بالطبع وهذا وهم ومنها الخط العبراني، الذي هو كتابة بنى عابر بن شامخ من بني إسرائيل وغيرهم- ومنها الخط اللطيني خط اللطينيين من الروم، ولهم أيضا لسان مختص بهم- ولكل أمة من الأمم اصطلاح في الكتاب يعزى إليها ويختص بها، مثل الترك والفرنج والهنود وغيرهم، وإنما وقعت العناية بالأقلام الثلاثة الأولى. أما السرياني فلقدمه كما ذكرنا، وأما العربي والعبري فلتنزل القرآن والتوراة بهما بلسانهما ، وكان هذان الخطان بياناً لمتلوهما فوقعت العناية بمنظومها أولا، وانبسطت قوانين الاطراد (العبارة) في تلك اللغة على أسلوبها لتفهم الشرائع التكليفية من ذلك الكلام الرباني، وأما اللطيني فكان الروم وهم أهل ذلك اللسان لما أخذوا بدين النصرانية وهو كله من التوراة، حيث ترجموا التوراة وكتب الأنبياء الإسرائيليين إلى لغتهم، ليقتنصوا منها الأحكام على أسهل الطرق وصارت عنايتهم بلغتهم وكتابتهم أكثر من سواها- وأما الخطوط الأخرى فلم تقع بها عناية، وإنما هي لكل أمة بحسب اصطلاحها.

---

(612) عرضنا سابقاً في الهامش تطور الخط العربي كما حلله علمياً د.وافي واليوم الخط العربي تطور في أنواع ومدارس وإن كانت جميعها تهتم بالشكل مع بقاء تفاصيل الحروف والحركات مستقرة.



ثم إن الناس حصروا مقاصد التأليف التي ينبغي اعتمادها وإلغاء ما سواها، فعدوها سبعة:

أولها: استنباط العلم بموضوعه وتقويم أبوابه وفصوله وتتبع مسائله أو استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقق يحرص على إيصالها لغيره لتعم المنفعة به، فيودع ذلك بالكتاب في الصحف لعل المتأخر يظهر على تلك الفائدة[613].

ثانيها: أن يقف على كلام الأولين وتواليفهم، فيجدها مستغلقة على الأفهام، ويفتح الله له في فهمها. فيحرص على إبانة ذلك لغيره ممن عساه يستغلق عليه، لتصل الفائدة لمستحقها[614].

ثالثها: أن يعثر المتأخر على غلط أو خطأ في كلام المتقدمين ممن اشتهر فضله وبعد في الإفادة صيته ويستوثق من ذلك بالبرهان الواضح الذي لا مدخل للشك فيه، ويحرص على إيصال ذلك لمن بعده، إذ قد تعذر محوه ونزعه بانتشار التأليف في الآفاق والأعصار وشهرة المؤلف ووثوق الناس بمعارفه، فيودع ذلك الكتاب ليقف الناظر على بيان ذلك[615].

رابعها: أن يكون الفن الواحد قد نقصت منه مسائل أو فصول بحسب انقسام موضوعه، فيقصد المطلع على ذلك أن يتمم ما نقص من تلك المسائل، ليكمل الفن بكمال مسائله وفصوله، ولا يبقى للنقص فيه مجال.

خامسها: أن تكون مسائل العلم قد وقعت غير مرتبة في أبوابها ولا منتظمة، فيقصد المطلع على ذلك أن يرتبها ويهذبها ويجعل كل مسألة في بابها.

(613) مثل وضع الخليل ابن أحمد الفراهيدي لعلم العروض، وابن خلدون لعلم العمران، وهو أشرف الأبواب لأنه ابتكار علم واختراعه.

(614) مثل شرح ألفية ابن مالك- للعديد من الشراح وأشهرهم ابن عقيل أو شرح ابن حجر لصحيح البخاري أو تفاسير القرآن المختلفة.

(615) مثل استدراكات الدار قطني في علم الحديث والترمذي على من سبقهم.



سادسها: أن تكون مسائل العلم مفرقة في أبوابها من علوم أخرى، فيتنبه بعض الفضلاء إلى موضوع ذلك الفن وجمع مسائله، فيفعل ذلك، ويظهر به فن ينظمه في جملة العلوم التي ينتحلها البشر بأفكارهم[616].

سابعها: أن يكون الشيء من التواليف التي هي أمهات للفنون مطولا مسهبا، فيقصد بالتأليف تلخيص ذلك بالاختصار والإيجاز وحذف المتكرر إن وقع، مع الحذر من حذف الضروري لئلا يخل بمقصد المؤلف الأول[617].

فهذه جماع المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف ومراعاتها، وما سوى ذلك ففعل غير محتاج إليه وخطأ عن الجادة التي يتعين سلوكها في نظر العقلاء مثل انتحال ما تقدم لغيره من التواليف بأن ينسبه إلى نفسه ببعض تلبيس من تبديل الألفاظ وتقديم المتأخر وعكسه[618]، أو يحذف ما يحتاج إليه في الفن، أو يأتي بما لا يحتاج إليه، أو يبدل الصواب بالخطأ، أو يأتي بما لا فائدة فيه. فهذا شأن الجهل والقحة. ولذا قال أرسطو لما عدد هذه المقاصد وانتهى إلى آخرها فقال: وما سوى ذلك ففضل أو شره[619]، يعني بذلك الجهل والقحة. نعوذ بالله من العمل فيما لا ينبغي للعاقل سلوكه. والله يهدي للتي هي أقوم.

---

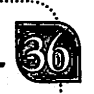
(616) مثل ما كتبه عبد القادر الجرجاني في كتابيه «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة».

(617) تكثر في كتب الفقه الاختصارات والشروح، حيث يُعد لكل مستوى من الطلبة لهم كتاب معين.

(618) السرقات الأدبية عادة قديمة متجددة وتدل على إفلاس صاحبها، وكتبت كتب عديدة في السرقات الأدبية، كما أن مفهوم السرقة امتد لكافة العلوم والفنون مثل السينما والمسرح، والقصص، وبراءات الاختراع، ومن معالم رقي أي مجتمع محاربته السرقة بكافة أوجهها اجتماعياً وقانونياً.

(619) الشرة نوع من البطر، والقحة قلة الأدب مع فجاجه.





36 في أن كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل

اعلـم أنـه ممـا أضر بالنـاس في تحصيل العلـم والوقوف علـى غاياته كثرة التأليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم ، وتعدد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميـذ باستحضار ذلك. وحينئذ يسلم له منصب التحصيل. فيحتاج المتعلم إلـى حفظهـا كلها أو أكثرها ومراعـاة طرقها[620]، ولا يفي عمـره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرد لها، فيقع القصور، ولابد، دون رتبة التحصيل.

ولو اقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقط لكان الأمر دون ذلـك بكثير، وكان التعليم سهـلا، ومأخذه قريباً. ولكنـه داء لا يرتفع لاستقرار العوائد عليه[621]. فصارت كالطبيعة التي لا يمكن نقلها ولا تحويلها. وكيف يطالب به المتعلم وينقضي عمره دونه ولا يطمع أحد في الغاية منه إلا في القليل النادر.

ودل ذلـك علـى أن الفضل ليس منحصرا فـي المتقدمين سيما مع ما قدمناه من كثرة الشواغب بتعدد المذاهب والطرق والتأليف، ولكن فضل الله يؤتيه من يشـاء، وهذا نـادر من نوادر الوجـود ، وإلا فالظاهر أن المتعلـم ولو قطع عمره فـي هـذا كله فلا يفـي له بتحصيـل علم العربية مثـلا الذي هو آلـة من الآلات ووسيلـة[622]، فكيف يكون في المقصود الذي هـو الثمرة (وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاء).

(620) الجمع المفيد وعدم التكرار مع ترسيخ المعلومات لازال يواجه نظم التعليم في معظم الأمم وكتابة ذلك تحتاج إلى نظم عريقة وقوية.

(621) تكرار العادات واستقرارها تجعل التخلي عنها أمراً مستحيلاً، ودائما ما نرى أن هناك من يحول العادات إلى عقائد ويدافع عنها دفاعاً مستميتاً كل في مجاله، خاصة إذا ارتبطت بالمصالح. والحقيقة أن السلوكيات تتحول إلى عادات وتكون في أول حدوثها ذات كفاءة وفاعلية كبيرة ثم يتحول الأمر إلى رسميات أو قشور أو طقوس، كما أن الزمن يتغير وما يكون فعالاً يوما ربما لا يستمر كذلك، وهذا سر من أسرار تقادم الأفكار وضعفها، وهذا ما يشير إليه ابن خلدون في مجال التعليم هنا.

(622) يتناسى ابن خلدون هنا القدرات الفردية بين الأفراد وإمكانية تمكنهم من العلم.

37 في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم

ذهب كثير من المتأخرين إلى اختصار الطرق والأنحاء في العلوم يولعون بها ويدونـون منها برنامجاً مختصرا في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأداتها باختصار في الألفاظ وحشو القليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن، وصار ذلـك مخلاً بالبلاغة وعسرا علـى الفهم. وذلك لأن فيـه تخليطاً على المبتدئ بإلقـاء الغايات من العلم عليه، وهو لم يستعد لقبولها بعد، وهو من سوء التعليم كمـا سيأتـي، ثم فيه مع ذلـك شغل كبير علـى المتعلم بتتبع ألفـاظ الاختصار العويصـة للفهم بتزاحـم المعاني عليها وصعوبة استخـراج المسائل من بينها. لأن ألفـاظ المختصـرات تجدها لأجـل ذلك صعبة عويصـة[623]، فينقطع في فهمهـا حظ صالح مـن الوقت، ثم بعد ذلـك فالملكة الحاصلة مـن التعليم في تلـك المختصـرات إذا تـم على سـداده ولم تعقبـه آفة فهي ملكـة قاصرة عن الملـكات التي تحصل من الموضوعـات البسيطة المطولة بكثرة ما يقع في تلك مـن التكرار والإحالة المفيدين لحصول الملكة التامة. وإذا اقتُصر عن التكرار قصرت الملكة لقلتـه كشأن هذه الموضوعات المختصـرة. فقصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين فأركبوهـم صعبا يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها. ومن يهدي الله فلا مضل ومن يضلل فلا هادي له، والله سبحانه وتعلم أعلم.

(623)لازالت هذه الطريقة تطبق في بعض المعاهد والمدارس خاصة في تعلم بعض العلوم الشرعية واللغة العربية سواء بحفظ المتون والأراجيز والتي تحتاج إلى جهود وشروح وأضعاف تعلم العلم من كتبه الأصلية، كما أن معظم معلومات تلك المختصرات لم يعد لها قيمة في عصرنا الحاضر قياساً بمجهوداته.





38 في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته

اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئا فشيئاً وقليلا قليلا. يلقى عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن هي أصول ذلك الباب. ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه[624]، حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم[625]، إلا أنها جزئية وضعيفة، وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسائله. ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفى الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته، ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصاً ولا مبهما ولا مغلقا إلا وضحه وفتح له مقفله، فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته. هذا وجه التعليم المفيد. وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاثة تكرارات. وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه. وقد شاهدنا كثيرا من المعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق التعليم وإفادته ويحضرون للمتعلم في أول تعليمه المسائل المقفلة من العلم ويطالبونه بإحضار ذهنه في حلها، ويحسبون ذلك مراناً على التعليم وصواباً فيه، ويكلفونه وعى ذلك وتحصيله، ويخلطون عليه بما يلقون له من غايات الفنون في مبادئها. وقبل أن يستعد لفهمها. فإن قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجاً، ويكون المتعلم أول الأمر

(624) المنهجية التي يذكرها ابن خلدون في التعليم نواه منهجية يمكن أن تنتج علماء متمكنين فهو يضع ركنان للتعليم الأول مراعاة قدرات المتعلم وظروفه والثانية التدرج في العلم أو الفن، ولتعلمه عدة مستويات وربما تكون هذه الأفكار نواة نظرية تربوية متكاملة.

(625) ملكة العلم أي مهارة التمكن فيه، ومفهوم الملكة عند ابن خلدون يتكرر باعتباره تحول الأمر من الاعتياد إلى أن يصبح جزء من شخصية الفرد ويتمكن من الاحتراف فيه لذا يرى أنه يتم الحصول عليه على مراحل ومستويات.

عاجزاً عن الفهم بالجملة إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال وبالأمثال الحسية. ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلاً قليلاً بمخالفة[626] مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه والانتقال فيها من التقريب إلى الاستيعاب الذي فوقه، حتى تتم الملكة في الاستعداد ثم في التحصيل، ويحيط هو بمسائل الفن، وإذا ألقيت عليه الغايات في البدايات وهو حينئذ عاجز عن الفهم والوعي وبعيد عن الاستعداد له كل ذهنه عنها، وحسب ذلك من صعوبة العلم في نفسه فتكاسل عنه وانحرف عن قبوله وتمادى في هجرانه . وإنما أتى ذلك من سوء التعليم.

ولا ينبغي للمعلم أن يزيد متعلمه على فهم كتابه الذي أكب على التعليم منه بحسب طاقته، وعلى نسبة قبوله للتعليم مبتدئاً كان أو منتهيا، ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتى يعيه من أوله إلى آخره ويحصل أغراضه ويستولى منه على ملكة بها ينفذ في غيره. لأن المتعلم إذا حصَّل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي، وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق، حتى يستولي على غايات العلم[627]. وإذ خلط عليه الأمر عجز عن الفهم، وأدركه الكلال، وانطمس فكره، ويئس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم. والله يهدي من يشاء[628].

وكذلك ينبغي لك أن لا تُطوِّل على المتعلم في الفن الواحد بتفريق المجالس وتقطيع ما بينها، لأنه ذريعة إلى النسيان وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض، فيعسر حصول الملكة بتفريقها، وإذا كانت أوائل العلم وأواخره حاضرة[629] عند الفكرة مجانبة للنسيان كانت الملكة أيسر حصولاً وأحكم

(626) مخالفة المسائل أي تكرارها والعودة إليها بطرق مختلفة ، ومن شواهد ومصادر عدة.

(627) ما يذكره ابن خلدون أفكار رئيسية في التحفيز، والتقدم من مرحلة لأخرى عند النجاح.

(628) صوارف التعليم لا تنتهي تبدأ مما ذكره ابن خلدون، وتستمر في الإنسان لكل مرحلة من مراحل العمل وسواء الانشغال بالدنيا أو المنصب أو الولد، أو الجاه، ومن ملك علماً وواصل عليه وحمي نفسه من الصوارف فهو من الأحبار في مجاله.

(629) أي أوائل وأواخر مواضيع ودروس العلم.



ارتباطا وأقرب صبغة. لأن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره، وإذا تنوسى الفعل تنوسيت الملكة الناشئة عنه. والله علمكم ما لم تكونوا تعلمون.

ومن المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علمان معا، فإنه حينئذ قل أن يظفر بواحد منهما، لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما إلى تفهم الآخر، فيستغلقان معاً ويستصعبان، ويعود منهما بالخيبة. وإذا تفرغ الفكر لتعليم ما هو بسبيله مقتصرا عليه، فربما كان ذلك أجدر بتحصيله. والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب.

واعلم أيها المتعلم أن أتحفك بفائدة في تعلمك فإن تلقيتها بالقبول وأمسكتها بيد الصناعة ظفرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة. وأقدم لك مقدمة تعينك في فهمها. وذلك أن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته، وهو وجدان حركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ تارة يكون مبدأ للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب[630]، وتارة يكون مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلا بأن يتوجه إلى المطلوب. وقد يصور طرفيه ويروم نفيه أو إثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر إن كان واحداً. وينتقل إلى تحصيل آخر إن كان متعدداً، ويصير إلى الظفر بمطلوبه. هذا من شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر بين سائر الحيوانات.

ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه لتعلم سداده من خطئه، لأنها وإن كان الصواب لها ذاتيا إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصور الطرفين على غير صورتهما من اشتباه الهيئات في

(630)ترى الدراسات الحديثة أن دماغ الإنسان ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي قشرة الدماغ وفيه قوى التفكير والإبداع والابتكار، والدماغ وهو الذي يقوم بكافة العمليات المعتادة من أعمال الإنسان الاعتيادية في حياته الاجتماعية والعمل، والثالث هو المخ البدائي وهو الذي يتشابه فيه الإنسان مع الحيوان من رد فعل طبيعي مثل الخوف والاندفاع، وخلافه، وما يعرضه ابن خلدون هنا في وسط الدماغ المشابه الجزء الأوسط من الدراسات الحديثة التي تسمي المخ، وان كانت آراء ابن خلدون تربط بينها وبين طرق التعلم الحديثة في ذلك.

نظم القضايا وترتيبها للنتاج. فتعين المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض. فالمنطـق إذاً أمر صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلهـا[631]. ولكونـه أمراً صناعيـاً استغنى عنه في الأكثـر. ولذلك تجد كثيرا مـن فحول النظّار في الخليقـة يحصلون على المطالب فـي العلوم دون صناعة المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله، فإن ذلك أعظم معنى، ويسلكـون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فيفضـى بالطبع إلى حصول الوسط والعلم المطلوب كما فطرها الله عليه.

ثـم مـن دون هذا الأمر الصناعي الذي هـو المنطق مقدمة أخرى من التعلم وهي معرفة الألفاظ ودلالتها علـى المعاني الذهنية تردها من مشافهة الرسوم بالكتـاب ومشافهـة اللسان بالخطـاب، فلا بد أيها المتعلم مـن مجاوزتك هذه الحجب كلها إلى الفكر في مطلوبك.

فأولا دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة وهي أخفها، ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة، ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلالات في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق، ثم تلك المعاني مجردة في الفكر أشراكا يقتنصـ بها المطلـوب بالطبيعة الفكرية بالتعرض لرحمـة الله ومواهبه[632]. وليسـ كل أحد يتجاوز هذه المراتب بسرعـة، ولا يقطع هذه الحجب في التعليم

---

(631) درس ابن خلدون في مقتبل عمره المنطق على يد أستاذه الابلي، وألف كراسه في ذلك أسماها «المحصول» ولكنه في مؤلفاته الأخرى تجاوز ذلك وهو يميز بين المنطق كعلم له مناهجه ونظامه المحدد، والمنطق كطريقة استخدام عقلية التي يراها عن علماء الشريعة وغيرهم، ويرى أن مصادرها عديدة يساهم في الحصول عليها التعرض لرحمة الله. انظر سيرة ابن خلدون في الملحق آخر الكتاب

(632) هذه المستويات الأربع تمثل غاية ما يقتضيه الفكر سواء بترتيبه العلمي أو مستويات التحليل والربط والتأمل ويمكن مقارنة هذا الترتيب مع الدراسات الحديثة التي ترتب المفاهيم الرئيسية للاستيعاب التي شرحها بياجيه، من فهم واستيعاب وتفسير وتحليل، إلا أن ابن خلدون يرى أن هناك علاقة مباشرة بين التجلي العلمي في المرحلة الرابعة، وبين النفحات الإيمانية المساعدة لذلك. وهذه أبعاد لا تشملها الدراسات الحديثة. والحقيقة أن الانقطاع وعمق التأمل له قيمة كبيرة في شحذ العقل لاستخراج روائع الأفكار، وهذا ما حدث مع ابن خلدون في كتابه المقدمة، وأنيشتاين عند كتابته النظرية النسبية وغيرهما.





بسهولة، بل ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات، أو عثر في أشراك الأدلـة بشغب الجدال والشبهات، وقعد عن تحصيل المطلوب. ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة إلا قليل ممن هداه الله.

فـإذا ابتليـت بمثل ذلـك وعرض لك ارتباك في فهمـك أو تشغيب بالشبهات فـي ذهنك فاطَّرِح ذلك وانتجد حجب الألفـاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعـي جملة، وأخلص إلى فضاء الفكـر الطبيعي الذي فطرت عليه، وسرِّح نظـرك فيه وفرِّغ ذهنك لـه للغوص على مرامك منه، واضعـاً لها حيث وضعها أكابـر النظَّـار قبلك، مستعرضـاً للفتح من الله كما فتـح عليهم من ذهنهم من رحمتـه وعلمهم ما لا لـم يكونوا يعلمون. فـإذا فعلت ذلك أشرقـت عليك أنوار الفتـح من الله بالظفـر بمطلوبك وحصـل الإلهام الوسط الـذي جعله الله من مقتضيات ذاتيات هذا الفكر وفطره عليه كما قلنا. وحينئذ فارجع به إلى قوالب الأدلـة وصورها فأفرغه فيها، ووفه حقه مـن القانون الصنـاعي، ثم اكسه صور الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البنيان.

وأما إن وقفت عند المناقشة والشبهة في الأدلة الصناعية وتمحيص صوابها مـن خطئها- وهذه أمور صناعية وضعية تستوي جهاتها المتعددة وتتشابه لأجل الوضـع والاصطـلاح فـلا تتميز جهة الحـق، إنمـا تستبين إذا كانـت بالطبع- فيستمـر ما حصل من الشك والارتياب، وتُسـدل الحجب على المطلوب. وتقعد بالناظـر عن تحصيله، وهذا شأن الأكثرين من النُظَّار والمتأخرين[633]، سيما من سبقت له عجمة في لسانه فربطت عن ذهنه، ومن حصل له شغب بالقانون

---

(633) ما يراه ابن خلدون هنا ينطبق على العاملين في معظم العلوم الشرعية واللغوية والاجتماعية والطبيعية، حيث يحول العالم الوسائل إلى غايات، والغايات إلى نصوص مقدسة أو منزلة، لذا لا يقبل الجدل حولها، ولم يدري أن من وضع هذه المفاهيم أو النظريات كان هناك أثر لعصره الذي عاش فيه عليه، كما أن معظم هذه المفاهيم كان ترجيح العالم بينها وبين غيرها غالباً محدوداً، ولكن لضعف من أتى بعدهم نظر إليها بصفتها الصواب المطلق، وهذا من أسباب التخلف الذي يمارس باسم تقديس العلم، وهذا ما حاول ابن خلدون التحذير منه.



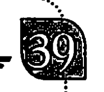
المنطقـي، تعصب لـه فاعتقد أنه الذريعـة إلى إدراك الحـق بالطبع، فيقع في الحيرة بين شبه الأدلة وشكوكها، ولا يكاد يخلص منها.

والذريعـة إلى درك الحق بالطبـع إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه، إذا جرد عـن جميع الأوهـام وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى، وأما المنطق فإنما هـو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه لذلك فـي الأكثر، فاعتبر ذلك واستمطر رحمـة الله تعالـى متى أعـوزك فهم المسائل تُشـرق عليك أنـواره بالإلهام إلى الصواب. والله الهادي إلى رحمته. وما العلم إلا من عند الله.







 في أن العلوم الآلية لا توسَّع فيها الأنظار ولا تفرَّع المسائل

اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات، كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبيعيات والإلاهيات من الفلسفة، وعلوم هي آلية وسيلة لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات، وكالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريق المتأخرين، فأما العلوم التي هي مقاصد، فلا حرج في توسعة الكلام فيها، وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار، فإن ذلك يزيد طالبها تمكنا في ملكته وإيضاحا لمعانيها المقصودة، وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالها فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لأن ذاك مخرج لها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير، فكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها. وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها، مع أن شأنها أهم والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة ، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلاً بما لا يعنى، وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه، لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها من كونها آلة وصيرها من المقاصد. وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة فهي من نوع اللغو، وهي أيضا مضرة بالمتعلمين على الإطلاق، لأن المتعلمين اهتمامهم بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بوسائلها، فإذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل



فمتـى يظفرون بالمقاصد؟[634] فلهذا يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها، وينبهوا المتعلم على الغرض منها، ويبقوا به عنده. فمن نزعـت به همته بعـد ذلك إلى شيء مـن التوغل فليرق له ما شـاء من المراقي صعباً أو سهلاً. وكل ميسر لما خُلق له.

(634) لازالت العلوم يزيد عددها والتفصيل بها وتستغرق وقتاً طويلاً من أوقات المتعلمين في المدارس والمعاهد، ولو روعيت أولويات التعلم لكان نصف ما يتعلمه المتعلمون إضافات وشروح تلهي غالباً عن تعلم أصول العلوم وطرق الاستفادة منه.



40 في تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الإسلامية في طرقه

اعلم أن تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملة، ودرجوا عليه في جميع أمصارهم لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الأحاديث . وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعد من الملكات. وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشد رسوخاً وهو أصل لما بعده، لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال ما ينبنى عليه.

واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان باختلافهم باعتبار ما ينشأ عن ذلك التعليم من الملكات.

فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارسة بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب، إلى أن يحذق فيه أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعا عن العلم بالجملة.

وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم، إلا أنه لما كان القرآن أصل ذلك وأسسه ومنبع الدين والعلوم جعلوه أصلا في التعليم، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والتراسل وأخذهم بقوانين العربية وحفظها وتجويد الخط والكتاب. ولا تختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها، إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ

إلى الشبيبة وقد شدا بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما[635]، وبرَّز في الخط والكتاب وتعلق بأذيال العلم على الجملة.

وأما أهل إفريقية[636] فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب، ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها، إلا أن عنايتهم بالقرآن، واستظهار الولدان إياه، ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته، أكثر مما سواه، وعنايتهم بالخط تبع لذلك . وبالجملة فطريقهم في تعليم القرآن أقرب إلى طريقة أهل الأندلس.

وأما أهل المشرق فيخلطون في التعليم كذلك على ما يبلغنا ، ولا أدرى بم عنايتهم منها[637]. والذي ينقل لنا أن عنايتهم بدراسة القرآن وصحف العلم وقوانينه في زمن الشبيبة ولا يخلطون بتعليم الخط، بل لتعليم الخط عندهم قانون ومعلمون له على انفراده.

فأما أهل إفريقية والمغرب فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن ملكة اللسان جملة، وذلك أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة، لما أن البشر مصروفون عن الإتيان بمثله، فهم مصروفون لذلك عن الاستعمال على أساليبه والاحتذاء بها، وليس لهم ملكة في غير أساليبه، فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربي، وحظه الجمود في العبارات وقلة التصرف في الكلام.

وأما أهل الأندلس فأفادهم التفنن في التعليم وكثرة رواية الشعر والترسل ومدارسة العربية من أول العمر حصول ملكة صاروا بها أعرف في اللسان

(635) ربما يفسر ذلك تألق الحضارة والأدب من شعر وعلوم شرعية في الأندلس قياساً بأهل المغرب وتونس، لأن الطفل إذا قرأ العربية وآدابها في مقتبل عمره حفظها، وربما يعود لها في كبره، وقد أوضح ذلك ابن خلدون.

(636) إذا أطلق لفظ أفريقية يقصد به بلاد تونس وما جاورها..

(637) يشير ابن خلدون بعبارة واضحة «ولا أدري بما عنايتهم منها» وتدل هذه على الأمانة العلمية والدقة في العرض، فلم يدعي معرفة كيف يدرسون بل أكد أن ما ذكره هو مما ينقل. وفي ذلك رد على من أدعى عليه الانتحال أو السرقة فمن باب أولى أن لا يدقق بمثل هذه المعلومات.



العربـي، وقصروا في سائر العلوم لبعدهـم عن مدارسة القرآن والحديث الذي هو أصل العلوم وأساسها فكانوا لذلك أهل خط وأدب بارع أو مقصر على حسب ما يكون التعليم الثاني من بعد تعليم الصبا.

ولقـد ذهـب القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته إلى طريقة غريبة في وجه التعليم، وأعاد في ذلك وأبدأ، وقدم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم كمـا هو مذهب أهل الأندلس قـال: «لأن الشعر ديوان العرب ويدعو إلى تقديمه وتعليـم العربيـة فـي التعليم ضـرورة فساد اللغة، ثـم يُنتقل منه إلـى الحساب فيتمـرن فيه حتى يـرى القوانين. ثم ينتقـل إلى درس القرآن فإنـه يتيسر عليه بهـذه المقدمـة» ثم قال: «ويا غفلة أهل بلادنا فـي أن يؤخذ الصبي بكتاب الله فـي أول أمـره، يقرأ ما لا يفهم وينصب في أمر غيره أهم عليه» ثم قال: «يُنظر في أصول الدين ثم أصول الفقه ثم الجدل ثم الحديث وعلومه» ونهى مع ذلك أن يخلط في التعليم علمان إلا أن يكون المتعلم قابلاً بذلك بجودة الفهم والنشاط.

هـذا مـا أشار إليـه القاضي أبو بكـر رحمه الله. وهو لعمـري مذهب حسن. إلا أن العوائـد[638] لا تساعـد عليـه. وهي أملك بالأحوال ووجـه ما اختُصت به العوائـد من تقدم دراسة القرآن إيثاراً للتبرك والثواب، وخشية ما يعرض للولد في جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم، فيفوته القرآن، لأنه ما دام في الحجـر منقاد للحكم، فإذا تجاوز البلوغ وانحل مـن ربقة القهر فربما عصفت بـه رياح الشبيبة[639] فألقته بساحـل البطالة، فيغتنمون في زمان الحجر وربقة الحكـم تحصيل القرآن لئلا يذهب خلواً منه. ولـو حصل اليقين باستمراره في طلب العلم وقبوله التعليم لكان هذا المذهب الذي ذكره القاضي أولى مما أخذ به أهل المغرب والمشرق. ولكن الله يحكم ما يشاء، لا مُعقب لحكمه، سبحانه.

(638) أي عادات التعلم وأعرافه ونظمه.

(639) أي وقت المراهقة والتربية في هذه المرحلة ذات صعوبة وحساسية بالغة.



41 في أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم

وذلك أن إرهاف الحد في التعليم مضر بالمتعلم سيما في أصاغر الوُلد لأنه من سوء الملكة. ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر. وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل[640]، وحُمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً. وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن[641]، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين.

وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف[642]. واعتبره في كل من يُملك أمره عليه. ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به، وتجد ذلك فيهم استقراء. وانظره في اليهود ما حصل بذلك فيهم من خلق السوء، حتى إنهم يوصفون في كل أفق وعصر بالحرج ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابث والكيد، وسببه ما قلناه. فينبغي للمعلم في مُتعلمه والوالد في وُلده أن لا يستبد عليهم في التأديب، وقد قال محمد بن أبي زيد في كتابه الذي ألفه في أحكام المعلمين والمتعلمين لا ينبغي لمؤدب الصبيان أن يزيد في ضربهم إذا

(640)ما يشير إليه ابن خلدون هو أحد سلوكيات الاضطهاد الطفولي وآثاره، والذي تزايد الاهتمام في علاجه بالعصر الحديث.

(641)يؤكد ابن خلدون هناك أن المجتمع هو الذي يعطي الفرد القيم والسلوكيات وهذا توافق مع العديد من النظريات التربوية الحديثة في ذلك.

(642)هذه لفتة عجيبة لابن خلدون بتشبيه الأمة بالفرد من ناحية أثر سلوك مشكلة –القهر- وهذا الرأي يحتاج إلى تأمل ودراسة أعمق لمعرفة التشابه والتباين بين الفرد والمجتمع .



احتاجـوا إليـه على ثلاثة أسواط شيئا. ومـن كلام عمر رضي الله عنه: «من لم يؤدبـه الشرع لا أدبه الله»، حرصا على صـون النفوس عن مذلة التأديب، وعلماً بأن المقدار الذي عينه الشرع بذلك أملك له، فإنه أعلم بمصلحته.

ومـن أحسـن مذاهب التعليم ما تقـدم به الرشيد لمعلم ولـده محمد الأمين فقال: «يا أحمر إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمرة قلبه، فصيِّر يدك عليه مبسوطـة، وطاعته لك واجبة. فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين، أقرئـه القـرآن وعرفه الأخبـار، وروه الأشعـار، وعلمه السنن، وبصـره بمواقع الـكلام وبدئه[643]، وامنعه مـن الضحك إلا في أوقاته، وخـذه بتعظيم مشايخ بنـي هاشم إذا دخلوا عليه، ورفـع مجالس القواد إذا حضروا مجلسه. ولا تُمرَّن بـك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها، مـن غير أن تحزنه فتميت ذهنه. ولا تمعـن في مسامحتـه فيستحلى الفـراغ ويألفه، وقوِّمه مـا استطعت بالقرب والملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة» انتهى.

(643) تمثل هذه التوجهات منهجاً في أولويات التعلم من علم، وفصول من علم، وهو قريب مما ذكر سابقاً من منهج أهل الأندلس في التعلم. فتأمل هذا المنهج وتأمل نتائجه.



42 في أن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعلم

والسبـب في ذلك أن البشر يأخـذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل تارة علمـاً وتعليما وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة إلا أن حصـول الملكات عن المباشرة والتلقين أشـد استحكاماً وأقوى رسوخاً. فعلـى قدر كثرة الشيوخ يكون حصـول الملكات ورسوخها، والاصطلاحات أيضا فـي تعليم العلوم مخلطة على المتعلم[644]. حتى لقد يظن كثير منهم أنها جزء مـن العلم، ولا يدفع عنـه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين. فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيهـا، فيجرد العلم عنها[645]، ويعلم أنهـا أنحاء تعليم وطرق توصيل، وتنهض قواه إلـى الرسوخ والاستحكام في الملـكات، ويصحح معارفه ويميزها عـن سواهـا، مع تقوية ملكته بالمباشـرة والتلقين وكثرتهما مـن المشيخة عند تعددهـم وتنوعهم. وهذا لمن يسر الله عليه طرق العلم والهداية. فالرحلة لا بد منهـا في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال، (وَاللَّه يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ).

---

(644) أي تسبب الإرباك والتشويش في التعليم.

(645) التعلم المباشر من المشائخ أو العلماء المتمكنين في مجال معين في العلم سبب رئيسي لمعرفة أسرار العلوم، وتفاصيل المفاهيم والمصطلحات والفرق بينها، وهذه إنما تحصل بالبحث عن العلماء والمتمكنين في كل علم، وهذا لا يأتي غالباً إلا بالترحال إليه قديماً، وبالتواصل معهم حديثاً.



43 في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها

والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص عن المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي. فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر. ولا تصير بالجملة إلى مطابقة، وإنما يفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك، كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ في أدلة الكتاب والسنة، فتُطلب مطابقة ما في الخارج كلها، عكس الأنظار في العلوم العقلية تُطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج. فهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية، ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافى الكلى الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور، فتكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيرا ولا يؤمن عليهم(646).

ويلحق بهم أهل الذكاء والكيس من أهل العمران لأنهم ينزعون بثقوب

(646)هذا التفريق دقيق حيث نظرة العلماء كلية، ويسعون إلى تطبيقها في النظر للأمور بينما نظر أهل السياسة نظرة تفصيلية ويميزون بين كل حدث وآخر، كما أن حظ النفس في العلماء أقل لأنهم ينطلقون من قواعد عقلية يرونها قوانين: بينما أهل السياسة تزيد قوتهم وسلطتهم بنجاحهم في معالجة بعض الأمور التي يواجهونها. لذا يضيقون لتفصيل الأمور والبحث عن مخارجها استخدام الدهاء والحيلة لتحقيق مآربهم، ولذا كانوا أنجح في أمورهم.

أذهانهم إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط.

والعامي السليم الطبع المتوسط الكيس(647)لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به، ولا يعدّى الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ولا يجاوزها في ذهنه، كالسابح لا يفارق البر عند الموج.

ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس، فإنها تنظر في المعقولات الثواني، ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني(648)، وأما النظر في المعقولات الأول وهي التي تجريدها قريب فليس كذلك، لأنها خيالية وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه. والله سبحانه وتعالى أعلم. وبه التوفيق.

---

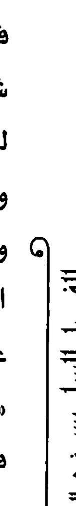
(647) الكيس: الذكاء.

(648) الحقيقة أن عمليات التجريد دائماً تحذف العناصر غير المتشابهة في الأشياء المقارنة، ثم تبتعد عن المحسوسات ويتم الحديث عن المجردات، لذا تتحول قياساتها من الدقة إلى شبه الدقة ثم الظن، وقد تصل لدرجة لا يعتمد عليها. وهذا ما يؤكده ابن خلدون في نقد المنطق في أكثر من مكان بالمقدمة.



44 في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم

مـن الغريـب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلاميـة أكثرهم للعجم لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي فـي نسبته فهـو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته، مـع أن الملة عربية، وصاحب شريعتها عربي. والسبب في ذلك أن الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضـى أحوال السذاجـة والبداوة، وإنما أحكام الشريعـة التي هي أوامر الله ونواهيـه كان الرجـال ينقلونها في صدورهـم وقد عرفوا مأخذهـا من الكتاب والسنة بما تلقوه من صاحب الشرع وأصحابه. والقوم يومئذ عرب لم يعرفوا أمر التعليـم والتأليف والتدوين، ولا دُفعوا إليـه، ولا دعتهم إليه حاجة. وجرى الأمر على ذلك زمن الصحابة والتابعين. وكانوا يسمون المختصين بحمل ذلك ونقله «القـراء» أي الذين يقرءون الكتاب وليسوا أمييـن، لأن الأمية يومئذ صفة عامة فـي الصحابة بما كانوا عربا، فقيل لحملة القرآن يومئـذ قراء إشارة إلى هذا، فهـم قراء لكتاب الله والسنة المأثورة عن رسول الله ، لأنهم لم يعرفوا الأحكام الشرعيـة إلا منـه ومن الحديث، الذي هـو في غالب موارده تفسيـر له وشرح ، قـال صلـى الله عليه وسلـم: « تركت فيكم أمريـن لن تضلوا مـا تمسكتم بهما: كتاب الله وسنتي». فلما بعُد النقل من لدن دولة الرشيد[649] فما بعد احتيج إلى وضـع التفاسير القرآنيـة وتقييدنا لحديث مخافة ضياعـه[650]. ثم احتيج إلى معرفـة الأسانيد وتعديل الناقلين للتمييـز بين الصحيح من الأسانيد وما دونه. ثم كثـر استخراج أحكام الواقعات من الكتاب والسنـة. وفسد مع ذلك اللسان.



(649) دولة الرشيد اسم تغليب على الفترة التالية للدولة العباسية أي بعد عهد السفاح وأبو جعفر المنصور. أي من عصر هارون الرشيد وأولادة

(650) التدوين للتفسير والحديث سابق على عصر الرشيد ولكن خروج المؤلفات المتكاملة جاء معظمها في عصره وما بعده..

فاحتيــج إلى وضع القوانين النحويــة[651]، وصارت العلوم الشرعية كلها ملكات في الاستنباطات والاستخراج والتنظير والقياس واحتاجت إلى علوم أخرى وهي وسائـل لها من معرفة قوانين العربيــة وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذب عــن العقائد الإيمانية بالأدلـة لكثرة البدع والإلحاد، فصــارت هذه العلوم كلها علومــاً ذات ملكات محتاجة إلــى التعليم، فاندرجت في جملة الصنائع. وقد كنا قدمنــا أن الصنائــع من منتحل الحضر وأن العرب أبعــد الناس عنها. فصارت العلــوم لذلك حضرية. وبعد عنها العرب وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالى وأهل الحواضر الذين هم يومئذ تبع للعجم فــي الحضارة وأحوالها من الصنائع والحــرف، لأنهم أقوم على ذلك للحضارة الراسخة فيهم منذ دولة الفرس- فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي مــن بعده والزجاج من بعدهما وكلهم عجم فــي أنسابهم، وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبــوه بالمرْبى ومخالطة العرب وصيــروه قوانين وفنا لمن بعدهم. وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربى. وكان علماء أصول الفقه كلهم عجما كما يعرف، وكذا حملة علم الــكلام، وكذا أكثر المفسرين ولم يقــم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم[652]، وظهــر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم: « لو تعلق العلم بأكناف السماء لناله قوم من أهل فارس».

وأمــا العــرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسُوقهــا وخرجوا إليها عن البداوة فشغلتهــم الرياســة في الدولة العباسيــة وما دفعوا إليه من القيــام بالملك عن القيــام بالعلم، والنظر فيه، فإنهم كانوا أهــل الدولة وحاميتها وأولى سياستها، مــع ما يلحقهم من الأنفة عــن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع،

(651) ظهرت قوانين النحو بوقت مبكر في عصر أبو الأسود الدؤلي في عصر التابعين، ثم عصر سيبويه. وهو سابق على الترتيب الذي يذكره ابن خلدون. ولكن في العصور اللاحقة زاد اللحن والخطأ في النطق.

(652) هذا على العموم وإن ظهر علماء عرب لهم شأنهم مثل الشافعي وهو من آل البيت بأصول الفقه، وأحمد بن حنبل في الفقه والحديث والإمام مالك في الفقه والحديث وغيرهم.





والرؤساء أبـدا يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجر إليها، ودفعوا ذلك إلى مـن قام به من العجم والمولديـن[653]. وما زالوا يرون لهم حق القيام به، فإنه دينهـم وعلومهـم، ولا يحتقرون حملتهـا كل الاحتقار. حتـى إذا خرج الأمر من العــرب جملة وصار للعجـم[654]، صارت العلـوم الشرعية غريبــة النسبة عند أهـل الملك، بما هم عليه من البعد عـن نسبتها[655]، وامتهن حملتها بما يرون أنهـم بعـداء عنهم مشتغلون بمـا لا يغنى ولا يجدي عنهم فـي الملك والسياسة كما[656] ذكرناه في فصل المراتب الدينية.

فهـذا الـذي قررناه هـو السبب في أن حملة الشريعــة أو عامتهم من العجم. وأما العلوم العقلية أيضا فلم تظهر في الملة إلا بعد أن تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقـر العلـم كله صناعة فاختصـت بالعجم وتركتها العـرب، وانصرفوا عن انتحالها، فلم[657] يحملها إلا المعربون من العجم شأن الصنائع كما قلناه أولا.

فلم يزل ذلك في الأمصار ما دامت الحضارة في العجم وبلادهم من العراق وخراسان وما وراء النهر. فلما خربت تلك الأمصار وذهبت منها الحضارة التي هي سر الله في حصول العلم والصنائع ذهب العلم من العجم جملة لما شملهم مـن البداوة[658]، واختص العلم بالأمصار الموفـورة الحضارة. ولا أوفر اليوم في الحضارة في مصر فهي أم العالم وإيوان الإسلام وينبوع العلم والصنائع.

---

(653) المولدين هم الذين من آباء عرب وأمهات أعجميات، وانتشر هذا المصطلح في العصر العباسي خاصة في الأندلس.

(654) بدأ الأمر يخرج من العرب جملة ابتداء من عصر المعتصم أواسط القرن الثالث الهجري حينما مكن الترك من العسكرية في بلاطه ثم تزايد نفوذهم وصبغوا الدولة بصبغتهم.

(655) هناك عامل آخر أثر في زيادة سيطرة العجم وهو أن أعداد العرب عموماً بعد الفتوح الإسلامية كانوا أقل من العجم وزيادتهم في حمل العلم وغيره.

(656) نسيها وصار حاملها من جملة أهل الحرف، فامتهنوهم وامتهنوا مراتبهم. نقلاً عن (ابن خلدون) نسخة الشدادي، ج3، ص231.

(657) صناعة. واستهجنها العرب، استنكفوا عن انتحالها أو عدت في جملة الصنائع. نقلاً عن (ابن خلدون) نسخة الشدادي، ج3، ص231.

(658) يؤكد بن خلدون أن الحضارة هي سر التقدم، والحضارة في مفهوما هي التقدم المرتبط بتطوراته الاقتصادية والاجتماعية بأشكاله المختلفة. فإذا زاد الاقتصاد ووفرة المدن زاد عمرانها وتحضرها، ومن ثم زاد العلم والصنائع فيها وهي دورة متكاملة للنمو أو التراجع الحضاري. وهذه الآراء لابن خلدون جعل البعض يراه أحد مراجع الفكر الرأسمالي الاقتصادي.



45 في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي

والسر في ذلك أن مباحث العلوم كلها إنما هي في المعاني الذهنية والخيالية من بين العلوم الشرعية التي هي أكثر مباحثها في الألفاظ وموادها من الأحكام المتلقاة من الكتاب والسنة ولغتها المؤدية لها وهي كلها في الخيال، وبين العلوم العقليــة وهي في الذهن، واللغــات إنما هي ترجمان عما فــي الضمائر من تلك المعانــي يؤديها بعض إلــى بعض بالمشافهــة في المناظـرة والتعليم وممارسة البحــث في العلوم لتحصيل ملكتها بطول المران علــى ذلك . والألفاظ واللغات وسائــط وحجب بين الضمائر، وروابط وختــام على المعاني. ولا بد في اقتناص تلــك المعاني من ألفاظها من معرفة دلالتها اللغوية عليها وجودة الملكة للناظر فيها. وإلا فيعتاض عليه اقتناصها، زيادة على ما يكون في مباحثها الذهنية من الاعتياضـ، وإذا كانت ملكته في تلك الدلالات راسخة بحيث تتبادر المعاني إلى ذهنه من تلك الألفاظ عند استعمالها شأن البديهي والجبلي زال ذلك الحجاب بالجملـة بيـن المعاني والفهـم، أو خفَّ ولم يبـق إلا معاناة ما فــي المعاني من المباحــث فقط. هذا كله إذا كان التعليـم تلقينا وبالخطاب والعبارة[659]. وأما إن احتــاج المتعلـم إلــى الدراسة والتقييـد بالكتاب ومشافهــة الرسوم الخطية مــن الدواوين بمسائل العلـوم، كان هنالك حجاب آخر بيــن الخط ورسومه في

---

(659) يعرض ابن خلدون مستويات الاستيعاب والتعليم والذي أعلاها امتلاك مهارة اقتباس المعاني ودلالاتها بدون واسطة عن طريق التلقي المباشر، باقي المستويات حيث تكون مهارة الفرد أقل أو يتعلمها عن طريق واسطة أو كتاب، وكل حاجز يضعف التعلم ومن ثم يضعف الاستيعاب، وهذه منظومة متسلسلة في ضعف التعلم يدخل فيها ضعف ملكة اللغة للفرد أو تعلم لغة أخرى قبل اللغة الأساسية، أو التأخر بالتعلم أو القراءة من كتب مصطلحاتها بعيدة عن عصره، وما يحلله ابن خلدون هنا ينطبق على المتعلمين وما يواجههم من مشاكل وإن كان تركيز ابن خلدون على متعلمي اللغة العربية والعلوم الشرعية والعقلية لأنه أدرك وعاصر ذلك. كما أن هناك تباين بين استيعاب أهل اللغة والمتعلمين من غير أهلها، وأكدت الدراسات الحديثة الفرق بين مستوى الاستيعاب بين أهل اللغة الأم والمتعلمين لها من غير أهلها في مدى الاستيعاب، وهذا هو الأصل وإن كان لكل قاعدة شواذ.



الكتاب وبين الألفاظ المقولة في الخيال، لأن رسوم الكتابة لها دلالة خاصة على الألفـاظ المقولة، وما لم تعرف تلك الدلالة تعـذرت معرفة العبارة، وإن عرفت بملكـة قاصرة كانت معرفتها أيضا قاصرة ، ويزداد على الناظر والمتعلم بذلك حجاب آخـر بينه وبين مطلوبه من تحصيل ملـكات العلوم أعوص من الحجاب الأول، وإذا كانت ملكته في الدلالة اللفظية والخطية مستحكمة ارتفعت الحجب بينـه وبيـن المعاني، وصـار إنما يعاني فهـم مباحثها فقط. هذا شـأن المعاني مـع الألفـاظ والخط بالنسبة إلـى كل لغـة، والمتعلمون لذلك فـي الصغر أشد استحكاماً لملكاتهم.

ثـم إن الملـة الإسلامية، لما اتسع ملكهـا ، واندرجت الأمم فـي طيها ، ودرست علـوم الأوليـن بنبوتها وكتابهـا ، وكانت أميـة النزعة والشعـار، فأخذها الملك والعـزة وسخرية الأمـم لها بالحضـارة والتهذيب ، وصيـروا علومهم الشرعية صنـاعـة بعد أن كانت نقلا ، فحدثت فيهم الملكات، وكثرت الدواوين والتواليف، وتشوقـوا إلى علوم الأمم فنقلوهـا بالترجمة إلى علومهـم، وأفرغوها في قالب أنظارهـم وجردوها من تلـك اللغات الأعجميـة إلى لسانهم، وأربـوا فيها على مداركهـم[660]، وبقيـت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجميـة نسيا منسيا وطللا مهجـوراً وهباء منثـوراً، وأصبحت العلوم كلها بلغة العـرب ودواوينها المسطرة بخطهـم، واحتاج القائمون بالعلـوم إلى معرفة الـدلالات اللفظية والخطية في لسانهم دون ما سواه من الألسن، لدروسها وذهاب العناية بها.

وقد تقدم لنا أن اللغة ملكة في اللسان. وكذا الخط صناعة ملكتها في اليد.

---

(660) التأليف في العلوم وتبسيطها وترجمة الكتب بشكل صحيح وتوفيرها للعامة لقراءتها والاستفادة منها كل ذلك عوامل مهمة في تطوير مهارات التعلم والقراءة. وهذه عوامل أساسية في تقدم العلم في المجتمع وإن كان هذا التحليل الذي توجه إليه ابن خلدون في انتشار العلم في الأمة الإسلامية يختلف عن الفقرة الأولى لهذا الفصل الذي ركز على الفرد. وطرق استيعابه للتعلم على أن هناك علاقة متداخلة بين تعلم الأفراد والتعليم في المجتمع ولكل منها أبعاد له أولويات في دراسته.

فـإذا تقدمت في اللسان ملكة العُجمة صار مقصراً في اللغة العربية لما قدمناه مـن أن الملكـة إذا تقدمـت في صناعة بمحـل فقل أن يجيـد صاحبها ملكة في صناعـة أخرى، وهو ظاهر وإذا كان مقصراً في اللغة العربية ودلالاتها اللفظية والخطية اعتاص[661] عليه فهم المعاني منها، كما مر، إلا أن تكون ملكة العجمة السابقـة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية، كأصاغر أبناء العجم الذين يربـون مع العرب قبل أن تستحكم عُجمتهم فتكون اللغـة العربية كأنها السابقة لهم، ولا يكون عندهم تقصير في فهم المعاني من العربية، وكذا أيضا شأن من سبق له تعلم الخط الأعجمي قبل العربي. ولهذا نجد الكثير من علماء الأعاجم في دروسهم ومجالس تعليمهم يعدلون عن نقل التفاسير من الكتب إلى قراءتها ظاهـرا، يخففون بذلك عن أنفسهم مئونة بعض الحجب، ليقرب عليهم تناول المعاني، وصاحب الملكـة في العبارة والخط مستغن عن ذلك لتمام ملكته وأنه صار له فهم الأقوال من الخط والمعاني من الأقوال كالجبلّة الراسخة، وارتفعت الحجب بينـه وبين المعاني. وربما يكون الدأب علـى التعليم والمران على اللغة وممارسة الخط يفضيـان بصاحبهما إلى تمكن الملكة كما نجده في الكثير من علمـاء الأعاجـم، إلا أنه في النـادر.. وإذا قرن بنظيره من علمـاء العرب وأهل طبقته منهم كان باع العربي أطول وملكته أقوى، لما عند المستعجم من الفنون بالعجمة السابقة التي تؤثر القصور بالضرورة[662].

ولا يُعترض علـى ذلـك ممـا تقدم بأن علمـاء الإسلام أكثرهـم العجم، لأن المراد بالعجم هنالك عجم النسب لتداول الحضارة فيهم التي قررنا أنها سبب

---

(661) اعتاص: صعب وانغلق عليه فهم المعاني.

(662) ما يذكره ابن خلدون هنا هو تأكيد لنظريته في التعلم والتي ذكرها في أكثر من موضع حيث يرى أن عقل الإنسان كالقالب الذي يدخل فيه أولا يؤثر فيه بشكل أكبر، ويؤكد هذه النظرية في تعلم الشعر وتعلم اللغة وتعلم الصنائع وغيرها، لذا يرى الذي ينطبع في فؤاد الإنسان ومهاراته تكون كالقالب الذي يصعب تغيره، ومن ذلك تعلم العربية بعد اللسان الأعجمي وهذا ما عرضه وحلله في هذا الفصل.



لانتحال الصنائع والملكات ومن جملتها العلوم ، وأما عجمة اللغة فليست من ذلك، وهي المرادة هنا.

والأعجمي المتعلم للعلم في الملة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه ومن غير خطة الذي يعرف ملكته. فلهذا يكون له ذلك حجاباً كما قلناه. وهذا عام في جميع أصناف أهل اللسان الأعجمي من الفرس والروم والترك و البربر والفرنج وسائر من ليس من أهل اللسان العربي وفي ذلك آيات للمتوسمين.





46 في علوم اللسان العربي

أركانـه أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعـة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب ونقلتهـا من الصحابـة والتابعين عرب، وشـرح مشكلاتها مـن لغاتهم. فلا بد مـن معرفة العلوم المتعلقة بهـذا اللسان لمن أراد علـم الشريعة والمقدم منها هـو النحو، إذ بـه يتبين أصول المقاصـد بالدلالة فيعرف الفاعـل من المفعول والمبتـدأ من الخبر، ولولاه لجهُل أصل الإفادة، وكان من حق علم اللغة التقدم. فعلـم النحو أهم من اللغـة، إذ في جهلة الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة.

(علـم النحـو) اعلم أن اللغة في المتعارف هـي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلـك العبارة فعل لسانـي (ناشئة عن القصد لإفادة الـكلام). كل أمة بحسب اصطلاحاتهـم. وكانـت الملكـة الحاصلـة للعـرب من ذلـك أحسـن الملكات وأوضحهـا إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمـات فيها على كثير من المعاني، مثـل الحـركات. وهي ملكة فـي ألسنتهـم يأخذها الآخـر عن الأول كمـا تأخذ صبياننا لهذا العهد لغاتنا.

فلمـا جـاء الإسلام وفارقـوا الحجاز لطلب الملك الـذي كان في أيدي الأمم والـدول وخالطوا العجم تغيرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التـي للمتعربين (من العجم)، والسمع أبو الملـكات اللسانية ففسدت بما ألقى إليها مما يغايرها لجنوحها إليه باعتياد السمع وخشى أهل الحلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأسا ويطول العهد فينغلق القرآن والحديث على الفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد.



وصارت كلها اصطلاحات خاصة بهم فقيدوها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو. وأول من كتب فيها أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة، ويقال بإشارة علي رضي الله عنه؛ لأنه رأى تغير الملكة فأشار عليه بحفظها، ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاصرة المستقرأة.

ثم كتب فيها الناس من بعد إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي أيام الرشيد أحوج ما كان الناس إليها لذهاب تلك الملكة من العرب. فهذب الصناعة وكمل أبوابها. وأخذها عنه سيبويه، فكمل تفاريعها، واستكثر من أدلتها وشواهدها، ووضع فيها «كتابه» المشهور الذي صار إماماً لكل ما كتب فيها من بعده(663).

وقد كادت هذه الصناعة أن تؤذن بالذهاب لما رأينا من النقص في سائر العلوم والصنائع بتناقص العمران(664).

(علم اللغة) هذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية وذلك أنه لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب واستنبطت القوانين لحفظها كما قلناه، ثم استمر ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ ، فاستعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم ميلا مع هجنة المتعربين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمر كثير من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين.

وكان سابق الحلبة في ذلك الخليل بن أحمد الفراهيدي ، ألف فيها كتاب

(663) ظهرت المدارس النحوية في تلك الفترة وأشهرها مدرستي الكوفة و البصرة وكان لهما أثر كبير في تطور النحو ومذاهبه واعراب القرآن.

(664) تطور علم النحو بشكل معقد عن طريق وضع القوانين و الشروح المطولة ثم اختصارها بمختصرات ومتون مجملة ومنظومات توضح أحكام النحو. ولازالت الدعوة إلى تبسيط النحو مطلباً يبحث عن حل حقيقي. لمعرفة آراء أكثر تفصيلاً لذلك. أنظر كتاب أسطورة الأدب الرفيع للدكتور علي الوردي.

«العين» فحصر فيه مركبات حروف المعجم كلها من الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي، وبدأ من حروف الحلق بالعين لأنه الأقصى منها، فلذلك سمى كتابه بالعين.

ثـم لما كانت العـرب تضع الشيء على العموم ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظـا أخرى خاصة بها، فـرق ذلك عندنا بين الوضـع والاستعمال في الأمور الخاصة ألفاظا أخرى خاصة بها، واحتاج إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ. واختص بالتأليف في هذا المنحنى الثعالبي، وأفرده في كتاب له سماه «فقه اللغة». وهو من أكد ما يأخذ به اللغوي نفسه أن يحرف استعمال العرب عن مواضعه، فليس معرفـة الوضع الأول بكاف فـي التركيب حتى يشهد له استعمال العرب وأكثر ما يحتاج إلى ذلك الأديب في فني نظمه ونثره حذرا من أن يكثر لحنه في الموضوعات اللغوية في مفرداتها وتراكيبها، وهو أشد من اللحن في الإعراب وأفحش[665].

(علم البيان) هذا العلم حادث في الملة بعد علم العربية واللغة. وهو من العلوم اللسانية لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني.

وقـد اشتمل هذا العلم المسمى بالبيان علـى البحث عن الدلالات التي للهيئات وجعـل على ثلاثـة أصناف. الصنف الأول يبحث فيه عن هـذه الهيآت والأحوال التـي تطابق باللفـظ جميع مقتضيات الحـال، ويسمى علـم البلاغة. والصنف الثانـي يبحـث فيه عـن الدلالة على الـلازم اللفظـي وملزومه وهـي الاستعارة والكنايـة كما قلناه، ويسمى علم البيان وألحقـوا بهما صنفاً آخر وهو النظر في تزييـن الكلام وتحسينه بنوع من التنميق، إمـا بسجع يفصله، أو تجنيس يشابه

(665) يمثل فقه اللغة تطوراً مهماً في اللغة إضافة إلى معني الكلمات ودلالاتها يوضح فقه اللغة الاستخدامات للكلمة وهذا مهم جداً خاصة في اللغة العربية التي تعتبر من أكثر اللغات مرونة وتطوراً. أنظر على سبيل المثال كلمة عين تدل على معاني عدة منها عين الإنسان، وعين الماء، وعبن الشيء، وعلى الجاسوس، وغيرها وكل له استخداماته، وأشباه ذلك كثير في العربية. إضافة إلى طرق تصريف الكلمة التي تتجاوز في أحيان كثيرة مئة تصريف بإدخالها على مختلف الأوجه من اسم وفصل وجمع وافراد، وحال ومصدر وغيرها.



بيــن ألفاظه، أو تورية عــن المعنى المقصود بإبهام معنــى أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما، وأمثال ذلك، ويسمى عندهم[666] علم البديع.

وأطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم البيان وهو اسم الصنف الثاني ، لأن الأقدميــن أول ما تكلموا فيه. ثــم تلاحقت مسائل الفن واحدة بعد أخرى.

والعنايــة بــه لهــذا العهد عند أهل المشرق في الشــرح والتعليم منه أكثر من غيــره. وبالجملة فالمشارقة على هذا الفن أقوم من المغاربة. وسببه والله أعلم أنــه كمالي في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في العمران، والمشرق أوفر عمرانا من المغرب كما ذكرناه.

واعلــم أن ثمرة[667] هــذا الفــن إنما هي فــي فهم الإعجاز فــي القرآن، لأن إعجازه فــي وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقه ومفهومة، وهي أعلــى مراتب الكلام، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام، وإنما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق[668] بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قــدر ذوقه، فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مُبلِّغه أعلــى مقاما فــي ذلك[669]. لأنهم فرســان الكلام وجهابذتــه، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصحه. وأحوج ما يكون إلى هذا الفن المفسرون.

(علم الأدب) هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها، وإنما المقصــود منه عند أهل اللسان ثمرته وهي الإجــادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم. فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل

(666) استخدام لفظ عندهم أي عند أهل اللغة والبيان، وهذه اللفظة تدل على أن ابن خلدون لا يعد نفسه منهم.

(667) هذه أحد أهم الثمرات ولكنه مهم أيضاً في الخطابة والنثر والشعر والنظم، وكتابة الرسائل، فهو ديباجه الكلام ومحملها وأحد مؤشرات الارتقاء الحضاري فيها، مع أن الاستغراق في بعض أوجهه تكلفاً يؤدي إلى تخلف بشكل آخر.

(668) الذوق هو التذوق والمهارة والدربة في ذلك.

(669) أي سمعوه من الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا على الإجمال بأن الصحابة الملازمين له صلى الله عليه وسلم كان فهمهم لمعاني القرآن ودلالاته أوسع وأقوى دلاله، انظر على سبيل المثال استنباطات وحكم الخلفاء الراشدين خاصة عمر وعلي رضي الله عنهما. "من كتاب آثار الصحابة"

بـه الملكة. من شعـر عالي الطبقة، وسجع متساو في الإجادة، ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة أثناء ذلك متفرقة يستقرى منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربيـة، مع ذكـر بعض من أيـام العرب يفهم به مـا يقع فـي أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهم من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة، والمقصود بذلك كله أن لا يخفى على النـاظر فيه شيء من كلام العرب وأساليبهم ومناحي بلاغتهم إذا تصفحـه، لأنه لا تحصل الملكة من حفظه إلا بعد فهمه، فيحتاج إلى تقديم جميع ما يتوقف عليه فهمه.

ثم إنهم إذا أرادوا حد هذا الفن قالوا الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونهـا فقط، وهي القرآن والحديث، إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العـرب. وسمعنـا من شيوخنا في مجالـس التعليم أن أصول هـذا الفن وأركانه أربعة دواوين وهي: أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبييـن للجاحظ، وكتاب النـوادر لأبي علي القالي البغـدادي[670]. وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع عنها وكتب المحدثين في ذلك كثيرة.

أمـا الغنـاء فكان الصدر الأول مـن أجزاء هذا الفن لما هـو تابع للشعر، إذ الغناء إنما هو تلحينه، وكان الكتَّاب والفضلاء من الخواص في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم به حرصا على تحصيل أساليب الشعر وفنونه. فلم يكن انتحاله قادحاً في العدالة والمروءة[671].

---

(670) ميزة هذه الكتب الأربعة أن مؤلفيها كانوا من العلماء الكبار في مجالهم وكانوا في صدر الأمة ووقت وفور العلم، وكتبوا تلك الكتب ابتداء من أنفسهم. بينما الكتب التي كتبت من بعد فقد ناقشت موضوعاً محدداً من أبواب الأدب أما الموسوعات منها والتي انتشرت في ق 7-9 هجري مثل: صبح الأعشى ونهاية الأرب. فقد اعتمدت على النقل من الكتب السابقة لها. لذا سميت هذه الكتب الأربعة بأمهات الكتب.

(671) من المآخذ التي أخذها أعداء ابن خلدون عليه وذكرها د.وافي هي أنه كان يستمع للغناء على بحر النيل، والنص السابق يتضمن دفاعه عن نفسه في ذلك حيث أن خواص بني العباس أولى بالمتابعة من بعدهم، وهو يرى انتحاله لم يكن قادحاً. والحقيقة أن حكم الغناء والتفصيل بأنواعه مسألة شائكة كل له أدلته التي تحّول الدفاع عنها لدى معظمهم مبدأ أكثر من البحث عن الحق.



47 في أن اللغة ملكة صناعية

اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة[672] إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة. والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال. لأن الفعل يقع أولا وتعود منه للذات صفة، ثم تكرر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة أي صفة راسخة[673].

فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها. فيلقنها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر، إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة، ويكون كأحدهم. هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل وتعلمها العجم والأطفال.

وهذا هو معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع أي بالملكة الأولى التي أخذت عنهم، ولم يأخذوها عن غيرهم.

ثم فسدت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم، وسبب فسادها أن الناشئ

(672) الملكات تنقسم إلى قسمين صناعية وطبيعية أي فطرية، والملكات الصناعية يمكن تعلمها وتطوير المهارة فيها بينما الطبيعية ترتبط بخصائص الإنسان وقدرته.

(673) يتضمن هذا الرأي نظرية تربوية بشكل مبسط توضح الخطوات التي يتحول فيها التعليم من مجرد استفادة إلى مهارة كاملة أي «ملكة».

مـن الجيل، صـار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيـات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب ، فيعبر بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم، ويسمع كيفيات العرب أيضا فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه، فاستحدث ملكة وكانت ناقصة عن الأولى. وهذا معنى فساد اللسان العربي[674].

ولهـذا كانـت لغة قريش أفصح اللغـات العربية وأصرحهـا لبعدهم عن بلاد العجـم من جميـع جهاتهم، ثم مـن اكتنفهم مـن ثقيف وهذيـل وخزاعة وبني كنانة وغطفان وبني أسد وبني تميم. وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمـن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة، فلـم تكن لغتهم تامـة الملكة بمخالطة الأعاجم. وعلـى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية[675].

(674) أنظر للدلالة على ذلك اللهجات العربية المتنحية عن العربية الأصلية والتي يصل فيها الضعف إلى عدم نطق بعض الحروف أو تحويل التشكيل في حركات الإعراب إلى حروف عند الكتابة، وغير ذلك كثير، ويرجع ذلك إلى أمور عدة من أهمها ضعف تعلم اللغة، والتعقيدات المصاحبة لها عند التعلم، واختلاط اللسان العربي بغيره من ألسنة أعجمية، وضعف برامج تعليم الصغار في المدارس، وهم من ذلك كله عدم اهتمام أهل اللغة واعتدادهم بلغتهم واستخدامهم الصحيح لها.

(675) أسلوب التدرج في الاستشهاد يؤكد أن أصول اللغة بنيت على منطق علمي واضح وعميق، ونجد ذلك يتكرر في مختلف العلوم التي بناها العرب هناك منهجية في البناء، انظر على سبيل المثال ترتيب المسانيد في الحديث، أو طرق الاحتجاج في أصول الفقه.



48 في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير

وذلك أنا نجدها في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضرى، ولم يفقد منها إلا دلالة الحركات على تعين الفاعل من المفعول، فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير وبقرائن تدل على خصوصيات المقاصد. إلا أن البيان والبلاغة في اللسان المضرى أكثر وأعرف. لأن الألفاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها، ويبقى ما تقتضيه الأحوال ويسمى بساط الحال محتاجا إلى ما يدل عليه، في اللسان العربي إنما يدل عليها بأحوال وكيفيات في تراكيب الألفاظ وتأليفها من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب، وقد يُدل عليها بالحروف غير المستقلة . ولذلك تفاوتت طبقات الكلام في اللسان العربي بحسب تفاوت الدلالة على تلك الكيفات كما قدمناه. فكان الكلام العربي لذلك أوجز وأقل ألفاظاً وعبارة من جميع الألسن[676]، وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم : « أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً».

وما زالت هذه البلاغة والبيان ديدن العرب ومذهبهم لهذا العهد، ولا تلتفتن في ذلك إلى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت، وأن اللسان العربي فسد، اعتباراً بما وقع أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه. وهي مقالة دسها التشيع في طباعهم[677]، وألقاها القصور في أفئدتهم، وإلا فنحن

---

(676) أثبتت الأيام قدرة العربية على الإيجاز قياساً باللغات الأخرى حيث تملك العربية قدرة تصريفية كبيرة للمفردات تساهم في سهولة التعلم، وتعدد المعاني، انظر على سبيل المثال كلمة كتب، مكتبة، كتاب، كم يقابلها باللغة الانجليزية من عدة كلمات كل كلمة لها رسمه تصورية خاصة تكتب بالإنجليزي (BOOK،LIBRARY،WRITE) وهي من أكثر اللغات تقدماً. وكيف أن متعلم اللغة العربية يحتاج إلى حفظ كلمة واشتقاقاتها بصورة ذهنية متشابهة بينما اللغات الأخرى تحتاج إلى حفظ عدة كلمات بصور ذهنية مختلفة والمشابه لذلك كثير من الكلمات والأمثلة فتأملها.

(677) أي التعصب لآرائهم، ولازال تعصب بعض النحاه سبباً في تخلف النحو وبعد الناس عن تطبيقه.



نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل في موضوعاتها الأولى، والتعبير عن المقاصد والتفاوت فيه بتفاوت الإبانة موجود في كلامهم لهذا العهد، وأساليب اللسان وفنونه من النظم والنثر موجودة في مخاطباتهم، وفهم الخطيب المصقع في محافلهم ومجامعهم، والشاعر المفلق على أساليب لغتهم، والذوق الصحيح والطبع السليم شاهدان بذلك ، ولم يفقد من أحوال اللسان المدون إلا حركات الإعراب في أواخر الكلم فقط الذي لزم في لسان مضر طريقة واحدة ومهيعاً معروفاً وهو الإعراب، وهو بعض من أحكام اللسان وإنما وقعت العناية بلسان مُضَر[678] لما فسد بمخالطتهم الأعاجم حين استولوا على ممالك العراق والشام ومصر والمغرب، وصارت ملكته على غير الصور التي كانت أولا فانقلب لغة أخرى. وكان القرآن متنزلاً به والحديث النبوي منقولا بلغته وهما أصلا الدين والملة، فخشى تناسيهما وانغلاق الأفهام عنهما بفقدان اللسان الذي تنزلا به، فاحتيج إلى تدوين أحكامه ووضع مقاييسه واستنباط قوانينه، وصار علماً ذا فصول وأبواب ومقدمات ومسائل، سماه أهله بعلم النحو، وصناعة العربية ، فأصبح فنا محفوظاً وعلما مكتوباً وسلما إلى فهم كتاب الله وسنة رسوله وافياً[679]. كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مضر إلا أن العناية بلسان مضر من أجل الشريعة كما قلناه حمل ذلك على الاستنباط والاستقراء، وليس عندنا لهذا العهد ما يحملنا على مثل ذلك ويدعونا إليه.

(678)نجد عند مجد الدين بن الأثير(انظر النهاية في غريب الحديث، طبعة القاهرة، 1904/1322، ج1، ص4) تفسيراً للعناية التي أحيطت بها لغة مضر تشبه بصفة مدهشة ما جاء عند ابن خلدون. نقلاً عن الشدادي، ج3، ص253.

(679)أكد ابن خلدون على تطور النحو والبيان وأسباب ذلك من حفظ القران والسنة وأنه يستفاد منهما في ذلك، لكنه لم يجاري النحاه في تعصبهم حيث يرى أن هدف الحفظ قد تم.



49 في أن لغة أهل الحضر والأمصار لغة قائمة بنفسها مخالفة للغة مضر

اعلم أن عرف التخاطب في الأمصار وبين الحضر ليس بلغة مضر القديمة ولا بلغة أهل الجيل، بل هي لغة أخرى قائمة بنفسها بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجيل العربي الذي لعهدنا، وهي عن لغة مضر أبعد. فأما أنها لغة قائمة بنفسها فهو ظاهر، يشهد له ما فيها من التغاير الذي يعد عند صناعة أهل النحو لحناً. وهي مع ذلك تختلف باختلاف الأمصار في اصطلاحاتهم، فلغة أهل المشرق مباينة بعض الشيء للغة أهل المغرب. وكل منهم متوصل بلغته إلى تأدية مقصوده والإبانة عما في نفسه. وهذا معنى اللسان واللغة. وفقدان الإعراب ليس بضائر لهم كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد. وأما أنها أبعد عن اللسان الأول من لغة هذا الجيل، فلأن البعد عن اللسان إنما هو بمخاطبة العجمة، فمن خالط العجم أكثر كانت لغته عن ذلك اللسان الأصلي أبعد، لأن الملكة إنما تحصل بالتعليم كما قلناه، وهذه ملكة ممتزجة من الملكة الأولى التي كانت للعرب ومن الملكة الثانية التي للعجم، فعلى مقدار ما يسمعونه من العجمة ويربون عليه يبعدون عن الملكة الأولى. وصار أهل الأمصار كلهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم تخالف لغة مضر ويخالف أيضا بعضها بعضا كما نذكره وكأنها لغة أخرى[680] لاستحكام ملكتها في أجيالهم. والله يخلق ما يشاء ويقدر.

(680) استخدام مصطلح لغة أخرى من باب المجاز، إنما هي لهجات تتناقل ويتحدث بها وتتغير وتتطور من جيل إلى آخر، ولكنها لا تملك قواعد نحوية ولغوية تحدد معالمها وتميزها عن غيرها وترفعها إلى مستوى اللغة .

50 في تعليم اللسان المضري

اعلـم أن ملكـة اللسـان المضـري لهـذا العهـد قـد ذهبـت وفسـدت[681]، ولغـة أهـل الجيل كلهـم مغايرة للغة مضر التـي نزل بها القـرآن، وإنما هي لغة أخـرى مـن امتـزاج العجمة بهـا كمـا قدمنـاه، إلا أن اللغات لما كانـت ملكات كمـا مـرّ كان تعلمها ممكنا شأن سائـر الملكات. ووجه التعليـم لمن يبتغي هذه الملكـة ويروم تحصيلهـا أن يأخذ نفسـه بحفظ كلامهم القديـم الجاري على أساليبهـم مـن القـرآن والحديـث. وكلام السلـف، ومخاطبات فحـول العرب فـي أسجاعهـم وأشعارهم، وكلمـات المولدين أيضـا في سائـر فنونهم[682]، حتـى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم مـن المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم ولقـن العبارة عـن المقاصد منهم. ثـم يتصرف بعد ذلك فـي التعبير عما في ضميـره على حسب عبارتهم، وتأليف كلماتهـم، وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيـب ألفاظهـم، فتحصل له هذه الملكـة بهذا الحفـظ والاستعمال، ويزداد بكثرتهمـا رسوخـاً وقـوة. ويحتاج مع ذلك إلـى سلامة الطبـع والتفهم الحسن لمنازع العرب وأساليبهم فـي التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحـوال، والـذوق يشهد بذلك. وهـو ينشأ من هذه الملكة والطبـع السليم فيها كمـا نذكر. وعلى قدر المحفـوظ وكثرة الاستعمال تكون جـودة المصنوع نظماً

(681) تأثر عصر ابن خلدون بغزو المغول والتتار لبلاد العراق والشام وقد تأثرت لغة تلك الفترة ومفرداتها بهذا الغزو، والذي صاحبه انحدار مستوى العلم وضعفه، وابن خلدون يحلل المجتمع والعوامل المؤثرة فيه بشكل عميق ومنها اللغة، ودراسة ذلك أحد منهجياته في دراسة تطورات المجتمع وتغيراته السياسية والاقتصادية والتعليمية .

(682) المولدين هم الجيل الثالث في العصر الإسلامي، وكان معظمهم من آباء عرب وأمهات غير عربيات وتعلموا العربية وشدوا بها وأصبحوا من أبنائها وأضافوا فنوناً جديدة في ذلك واعتبروا طبقة أو فئة اجتماعية في عصر بني العباس الأول وفي الدولة الأموية بالأندلس، والحقيقة أن عصر المولدين يدل على الحراك الاجتماعي والتغير الذي كان في الأمة في ذلك الوقت، وكان ذلك من الأسرار الحقيقية وتقدم تلك الفترة من جهة وظهور صراعات فيها من جهة أخرى.



ونثـــراً[683]. ومـــن حصـــل على هـــذه الملكات فقـــد حصل على لغـــة مضر، وهو الناقـــد البصير بالبلاغة فيهـــا، وهكذا ينبغي أن يكـــون تعلمها. والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه.

(683) ما يذكره ابن خلدون هنا هو العامل الأول للتمكن، ويبقى العامل الآخر هو مهارة طالب العلم وربطه بين الأفكار وقدرته على الاستنباط. ومواصلته للعلم فإذا كان نصف العلم استيعاباً فإن نصفه الآخر مهارة و استبصاراً.



51 في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم

والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة. وهي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علما، ولا يحكمها عملا. وللعلم بقوانين الإعراب مع هذه الملكة في نفسها. فإن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل، ولذلك نجد كثيرا من جهابذة النحاة والمهرة في صناعة العربية المحيطين علما بتلك القوانين إذا سئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذي مودته أو شكوى ظلامة أو قصد من قصوده أخطأ فيها عن الصواب وأكثر من اللحن، ولم يجد تأليف الكلام لذلك والعبارة عن المقصود على أساليب اللسان العربي. وكذا نجد كثيراً ممن يحسن هذه الملكة ويجيد الفنين من المنظوم والمنثور، وهو لا يحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية.

فمن هذا تعلم أن تلك الملكة هي غير صناعة العربية، وأنها مستغنية عنها بالجملة، وقد نجد بعض المهرة في صناعة الإعراب بصيراً بحال هذه الملكة، وهو قليل واتفاقي[684]. وغيرهم فأجروا صناعة العربية مجرى العلوم بحثا وقطعوا النظر عن التفقه في تراكيب كلام العرب، إلا إن أعربوا شاهدا أو رجحوا مذهباً من جهة الاقتضاء الذهني لا من جهة محامل اللسان وتراكيبه فأصبحت صناعة العربية كأنها من جملة قوانين المنطق العقلية أو الجدل، وبعدت عن مناحي اللسان وملكته، وما ذلك إلا لعدولهم عن البحث في شواهد

(684)لأن صناعة النحو والبيان لاحقه ووجدت حفظاً للغة وتسهيلاً لاستخدامها، ويؤكد ذلك أن أهل قريش ورجال الصدر الأول من الإسلام كانوا يتكلمون بطلاقة ولا يلحنون ومنهم الشعراء والخطباء، ويبدو أن تحول علوم اللغة إلى صناعة مفصلة أبعد الناس عنها وجعلها فناً مستقلاً يصعب على الناس، زاد من ذلك انتشار اللحن والخلطة مع العجمة لمن لم يتعلم اللغة.





اللســان وتراكيبه وتمييــز أساليبه، وغفلتهم عن المران فــي ذلك للمتعلم، فهو أحســن ما تفيــده الملكة في اللســان، وتلك القوانيــن إنما هي وسائــل للتعليم، لكنهم أجروها على غير ما قصد بها. وأصاروها علما بحتاً، وبعدوا عن ثمرتها.

لذا فحصول ملكة اللسان العربي إنما هو بكثرة الحفظ من كلام العرب، حتى يرتســم في خياله المنوال الذي نسجــوا عليه تراكيبهم فينسـج هو عليه، ويتنزل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم[685]، حتى حصلت له الملكــة المستقرة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم. والله مقدر الأمور كلها.

(685) يمكن تطوير ما ذكره ابن خلدون من فصول التعلم هذه من خلال تنظيمه كنظرية للتعلم حيث يضف لها هنا أن زيادة المران يجعل الإنسان كأنه نشأ مع من كتب النص وهذا من باب التقريب، لأن من نشأ وتعلم أقرب في التلقي ومن قرأ استفاد من عصور عديدة وهذه فائدة له، ومجتمعه الذي يلحن يضعف من مهارته واستخدامه الصحيح للغة.



52 في تفسير الذوق في مصطلح أهل البيان وتحقيق معناه وبيان أنه لا يحصل غالباً للمستعربين من العجم

اعلم أن لفظة الذوق يتداولها المعتنون بفنون البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان[686] . وقد مر تفسير البلاغة، وأنها مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه بخواص تقع للتراكيب في إفادة ذلك . فالمتكلم بلسان العرب والبليغ فيه يتحرى الهيئة المفيدة لذلك على أساليب العرب وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده. فإذا اتصلت مقاماته بمخالطة كلام العرب حصلت له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهل عليه أمر التركيب، حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التي للعرب، وإن سمع تركيباً غير جار على ذلك المنحى مجَّه ونبا عنه سمعه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلا بما استفاده من حصول هذه الملكة. فإن الملكات إذا استقرت ورسخت في محالها ظهرت كأنها طبيعة وجبلَّة ذلك المحل. ولذلك يظن كثير من المغفلين ممن لم يعرف شأن الملكات أن الصواب للعرب في لغتهم إعراباً وبلاغة أمر طبيعي، ويقول كانت العرب تنطق بالطبع، وليس كذلك، وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنها جبلَّة وطبع.

وهذه الملكة كما تقدم إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة اللسان، فإن هذه القوانين إنما تفيد علماً بذلك

(686) الذوق من التذوق البلاغي وهو القدرة البلاغية المطلقة في المنطق والاستيعاب والنقد ويدخل فيه الاستيعاب اللغوي للنطق والمعاني، ودلالات المعنى، وفي العصر الحديث أصبح هذا الذوق جزء من التذوق الأدبي وهو فن قائم بذاته له كتبه وله مدارسة ومناهجه المختلفة.



اللسان ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها. وقد مر ذلك. وإذا تقرر ذلك، فملكة البلاغة في اللسان تهدى البليغ إلى وجود النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم، ولو رام صاحب هذه الملكة حيداً عن هذه السبيل المعينة والتراكب المخصوصة لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه، لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده، وإذا عُرض عليه الكلام عائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجه وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم، وربما يعجز عن الاحتجاج لذلك كما تصنع أهل القوانين النحوية والبيانية، فإن ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء، وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب حتى يصير كواحد منهم.

ومثاله لو فرضنا صبياً من صبيانهم نشأ وربى في جيلهم فإنه يتعلم لغتهم ويُحكم شأن الإعراب والبلاغة فيها حتى يستولي على غايتها، وليس من العلم القانوني في شيء، وإنما هو بحصول هذه الملكة في لسانه ونطقه. وكذلك تحصل هذه الملكة لمن بعد ذلك الجيل بحفظ كلامهم وأشعارهم وخطبهم والمداومة على ذلك بحيث يحصِّل الملكة ويصير كواحد ممن نشأ في جيلهم وربى بين أجيالهم، والقوانين بمعزل عن هذا. واستعير لهذه الملكة عندما ترسخ وتستقر اسم الذوق الذي اصطلح عليه أهل صناعة البيان، وإنما هو موضوع لإدراك الطعوم، لكن لما كان محل هذه الملكة في اللسان من حيث النطق بالكلام كما هو محل لإدراك الطعوم استعير لها اسمه، وأيضا فهو وجداني اللسان، كما أن الطعوم محسوسة له، فقيل له ذوق. ومن عرف تلك الملكة من القوانين المسطرة في الكتب فليس من تحصيل الملكة في شيء[687]، إنما حصل أحكامها كما

(687) يميز ابن خلدون دائماً بين الاستيعاب النظري للمسائل والقوانين، وبين مهارات التطبيق والممارسة، وهذا من مهاراته في معرفة الفروق التفصيلية بين البناء النظري والتطبيقي للعلوم.

عرفـت. وإنما تحصـل هذه الملكة بالممارسة والاعتيـاد والتكرر لكلام العرب.

فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيبويه والفارسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجاماً مع حصول هذه الملكة لهم، فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجماً في نسبهم فقط، أما المربى والنشأة فكانت بيـن أهـل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهـم، فاستولوا بذلك من الكلام على غاية لا وراءها.

واليوم الواحد من العجم إذا خالط أهل اللسان العربي بالأمصار، فأول ما يجد تلك الملكة المقصودة من اللسان العربي ممتحية الآثار، ويجد ملكتهـم الخاصـة بهم ملكة أخرى مخالفة لملكة اللسان العربي، ثم إذا فرضنا أنه أقبل على الممارسة لكلام العـرب وأشعارهم بالمدارسة والحفظ يستفيد تحصيلها فقـل أن يحصل لـه[688]، لما قدمناه من أن الملكـة إذا سبقتها ملكة أخرى في المحل فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة. وإن فرضنا عجميا في النسب سلم من مخالطـة اللسان العجمي بالكلية وذهب إلـى تعلم هذه الملكة بالمدارسة فربما يحصـل له ذلـك. لكنه من الندور بحيث لا يخفى عليك بمـا تقرر. وربما يدعى كثير ممن ينظر في هذه القوانين البيانية حصول هذا الذوق له بها، وهو غلط أو مغالطة. وإنما حصلت له الملكة إن حصلت في تلك القوانين البيانية[689] وليست من ملكة العبارة في شيء. (وَاللَّه يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ).

(688) إضافة إلى بعد عصره عن الممارسة الواقعية للغة مما يجعل المهارة مقصورة من الكتب وبعض الأساتذة وهذه لا تكفي، وربما هذا ينطبق على عصرنا الذي أصبحت لغته بعيدة عن العربية التي تعطيه الملكة للممارسة والحديث بها.

(689) القوانين البيانية: أي القوانين النظرية التي يمكنه تعلمها تطبيقها وقت التعلم لا الممارسة لها في الحياة.



53 في أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة اللسانية التي تستفاد بالتعليم، ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربي كان حصولها له أصعب وأعسر

والسبب في ذلك ما يسبق إلى المتعلم من حصول ملكة منافيه للملكة المطلوبة، بما سبق إليه من اللسان الحضرى الذي أفادته العجمة[690]، حتى نزل بها اللسان عن ملكته الأولى إلى ملكة أخرى هي لغة الحضرى لهذا العهد. ولهذا نجد المعلمين يذهبون إلى المسابقة بتعليم اللسان للولدان. وتعتقد النحاة أن هذه المسابقة بصناعتهم وليس كذلك. وإنما هي بتعليم هذه الملكة بمخالطة اللسان وكلام العرب. نعم صناعة النحو أقرب إلى مخالطة ذلك. وما كان من لغات أهل الأمصار أعرق في العجمة وأبعد عن لسان مضر قصر بصاحبه عن تعلم اللغة المضرية وحصول ملكتها لتمكن المنافاة حينئذ.

واعتبر ذلك بحال أهل المشرق لعهد الدولة الأموية والعباسية، فكان شأنهم- عاليا في تمام هذه الملكة وإجادتها، لبعدهم لذلك العهد عن الأعاجم ومخالطتهم إلا في القليل، فكان أمر هذه الملكة في ذلك العهد أقوم، وكان فحول الشعراء والكتاب أوفر لتوفر العرب وأبنائهم بالمشرق.

حتى تلاشى أمر العرب ودرست لغتهم وفسد كلاهم وانقضى أمرهم ودولتهم، وصار الأمر للأعاجم والملك في أيديهم والتغلب لهم، وذلك في دولة الديلم والسلجوقية[691]، وخالطوا أهل الأمصار والحواضر حتى بعدوا عن اللسان

(690) أفادته العجمة: أي أثرت عليه.

(691) بعد ضعف الدولة العباسية ظهرت دول من سلالات الترك وأخرى من سلالات الشركس وثالثة من سلالة البربر في المغرب وأخرى من الفرس، ومعظم هؤلاء كانوا يدينون شكلاً للخلافة دون السلطة ودخل في ذلك استخدامهم لغتهم في أمور الحياة والسلطة خاصة فيما يسمى ببلاد عراق العجم الممثلة اليوم بوسط وشمال إيران، ثم جاء الغزو المغولي وذهب بدولة بني العباس عام 656 وزاد تدهور الأحوال الحضارية والعلمية لبلاد العرب، وابن خلدون عاصر الفترة التي



العربـي وملكته، وصار متعلمهـا منهم مقصرا عن تحصيلهـا، وعلى ذلك نجد لسانهم لهذا العهد في فني المنظوم والمنثور[692] وإن كانوا مكثرين منه، والله سبحانه وتعالى أعلم. وبه التوفيق.

تبعت ذلك وكانت في أوج قوة التتار وهم من السلالات المغولية والتقى بقائدهم في تلك الفترة تيمور لنك قرب دمشق، لذا كانت قرأته وتحليلاته للأحداث من واقع مشاهدة واستبصار ووعي.

(692)ابتداءً من القرن الخامس الهجري السابق لعهد ابن خلدون بقليل انتشرت ظاهرتين أدبيتين هما السجع المتكلف في كافة العلوم والفنون الدينية والأدبية، وهذه أضعفت الملكات وعقدّت العلوم، والثانية من القرنين السابع والثامن هي تأليف الموسوعات في العلوم خاصة الأدبية من خلال جمع ما سبق، ودون ابتكار في الكتابة الشعرية. وكان ذلك انعكاساً لحالة التخلف التي دخلت فيها الأمة واستمرت عدة قرون وأشار إليها ابن خلدون في مكان سابق.



54 في انقسام الكلام إلى فني النظم والنثر

اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فنين: في الشعر المنظوم، وهو الكلام الموزون المقفى، ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على روى واحد وهو القافية، وفي النثر وهو الكلام غير الموزون، وكل واحد من الفنين يشتمل على فنون ومذاهب في الكلام، فأما الشعر فمنه المدح والهجاء والرثاء، وأما النثر: فمنه السجع الذي يؤتى بها قطعا، ويلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة يسمى سجعاً، ومنه المرسل وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقاً ولا يقطع أجزاء بل يرسل إرسالاً من غير تقييد بقافية ولا غيرها، ويستعمل في الخطب والدعاء وترغيب الجمهور وترهيبهم(693).

وأما القرآن وإن كان من المنثور إلا أنه خارج عن الوصفين وليس يسمى مرسلا مطلقاً ولا مسجعاً. بل تفصيل آيات ينتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها، ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها، ويثنى من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية. وهو معنى قوله تعالى: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ). وقال: « قد فصلنا الآيات» ويسمى آخر الآيات منها فواصل، إذ ليست أسجاعاً، ولا التزم فيها ما يلتزم في السجع ، ولا هي أيضاً قواف. وأطلق اسم المثاني على آيات القرآن كلها على العموم لما ذكرناه، واختصت بأم القرآن للغلبة فيها كالنجم للثريا، ولهذا سميت السبع المثاني. وانظر هذا مع ما قاله المفسرون في تعليل تسميتها بالمثاني يشهد لك الحق برجحان ما قلناه.

(693) ما يذكره ابن خلدون هو أقسام الكتابة الأدبية وهي أشهر أنواع الكتابة لأن هناك الكتابة العلمية والشرعية والتي تهتم بعرض المعنى مع اهتمام محدود بالأساليب البلاغية والبيانية.

واعلـم أن لـكل واحد من هذه الفنون أساليـب تختص به عند أهله لا تصلح للفـن الآخر ولا تستعمل فيـه، مثل النسيب المختص بالشعـر، والحمد والدعاء المختصـ بالخطب، والدعاء المختص بالمخاطبات وأمثال ذلك. وقد استعمل المتأخـرون أساليـب الشعـر وموازينه في المنثـور من كثرة الأسجـاع والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يدي الأغراض، وصار هذا المنثور إذا تأملته مـن باب الشعر وفنه ولم يفترقا إلا في الوزن.

والمحمود في المخاطبات السلطانية الترسل وهو إطلاق الكلام وإرساله من غيـر تسجيع إلا في الأقل النـادر، وحيـث ترسله الملكة إرسالاً من غير تكلف له، ثـم إعطاء الكلام حقه في مطابقتـه لمقتضى الحال، فـإن المقامات مختلفة، ولـكل مقام أسلوب يخصه من إطناب أو إيجـاز أو حذف أو إثبات أو تصريح أو إشارة وكناية واستعارة(694).

(694)انتشرت في عصر ابن خلدون استخدام المخاطبات السلطانية على أساليب الشعر واستخدام السجع في المراسلات ويرى أن ذلك من الأمور المرغوبة خاصة من خلال اهتمامها بقواعد البديع. أنظر المقدمة ص 1156.





55 في أنه لا تتفق الإجادة في فني المنظوم والمنثور معاً إلا للأقل

والسبب في ذلك أنه كما بيناه ملكة في اللسان، فإذا تسبَّقت إلى محله ملكة أخرى قصرت بالمحل عن تمام الملكة اللاحقة، لأن تمام الملكات وحصولها للطبائع التي على الفطرة الأولى أسهل وأيسر. وإذا تقدمتها ملكة أخرى كانت منازعة لها في المدة القابلة وعائقة عن سرعة القبول، فوقعت المنافاة وتعذر التمام في الملكة. وهذا موجود في الملكات الصناعية كلها على الإطلاق، وقد برهنا عليه في موضعه بنحو من هذا البرهان. فاعتبر مثله في اللغات فإنها ملكات اللسان وهي بمنزلة الصناعة. وانظر من تقدم له شيء من العجمة كيف يكون قاصراً في اللسان العربي أبداً. فالأعجمي الذي سبقت له اللغة الفارسية لا يستولي على ملكة العربي، ولا يزال قاصراً فيه ولو تعلمه وعلمه. وكذا البربري والرومي الإفرنجي قل أن تجد أحداً منهم محكماً لملكة اللسان العربي. وما ذلك إلا لما سبق إلى ألسنتهم ملكة اللسان الآخر. وحتى أن طالب العلم من أهل هذه الألسن إذا طلبه بين أهل اللسان العربي جاء مقصراً في معارفه عن الغاية والتحصيل، وما أتى إلا من قبل اللسان. وقد تقدم لك ذلك من قبل. فالألسن واللغات شبيهة بالصنائع[695]، وقد تقدم لك أن الصنائع وملكاتها لا تزدحم وأن من سبقت له إجادة في صناعة فقلَّ أن يجيد أخرى أو يستولي فيها على الغاية (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ).

(695) هذه الأفكار تم عرضها في فصل سابق مع ملاحظة أن قصور اللسان يشمل قصور النطق، أي عدم النطق الصحيح ومن ثم قصور في الفهم والاستيعاب، فكل ملكة تغطي على سابقتها.



56 في صناعة الشعر ووجه تعلمه

هذا الفن من فنون كلام العرب وهو المسمى بالشعر عندهم، ويوجد في سائر اللغات. إلا أنا الآن إنما نتكلم في الشعر الذي للعرب. فإن أمكن أن تجد فيه أهل الألسن الأخرى مقصودهم من كلامهم، وإلا فلكل لسان أحكام في البلاغة تخصه. وهو في لسان العرب غريب النزعة عزيز المنحى، إذ هو كلام مفصل قطعاً متساوية في الوزن متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة. وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتاً، ويسمى الحرف الأخير الذي تتفق فيه رويا وقافية، ويسمى جملة الكلام إلى آخره قصيدة وكلمة، وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه حتى كأنه كلام وحده مستقل عما قبله وما بعده. وإذا أُفرد كان تاما في بابه في مدح أو تشبيب[696] أو رثاء، فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك في البيت ما يستقل في إفادته. ثم يستأنف في البيت الآخر كلاماً آخر كذلك. ويراعى فيه اتفاق القصيدة كلها في الوزن الواحد حذراً من أن يتساهل الطبع في الخروج من وزن إلى وزن يقاربه، وهي أوزان مخصوصة تسميها أهل تلك الصناعة البحور. وقد حصروها في خمسة عشر بحراً[697]، بمعنى أنهم لم يجدوا للعرب في غيرها من الموازين الطبيعية نظما.

واعلم أن فن الشعر من بين الكلام كان شريفاً عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم، وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلا يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم. وكانت ملكته مستحكمة فيهم شأن الملكات كلها. والملكات اللسانية كلها إنما تكتسب بالصناعة والارتياض في كلامهم حتى

(696) التشبيب: هو التغزل بالمحبوب وأوصافه.

(697) أبحر الشعر التي وضعها الخليل بن أحمد خمسة عشر بحراً أو وزناً، واستدرك تلميذه الأخفش وزناً آخر سمي المتدارك كما أن هناك أوزان أخرى مشتقة من هذه البحور لأراجيز.

يحصل شبه في تلك الملكة. والشعر من بين فنون الكلام صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين لاستقلال كل بيت منه بأنه كلام تام في مقصوده[698]، ويصلح أن ينفرد دون ما سواه. فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع تلطف في تلك الملكة. حتى يفرغ الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب، ثم يناسب بين البيوت في موالاة بعضها مع بعض بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة. ولصعوبة منحاه وغرابة فنه كان محكا للقرائح في استجادة أساليبه وشحذ الأفكار في تنزيل الكلام في قوالبه. ولا يكفي فيه ملكة الكلام العربي على الإطلاق، بل يحتاج بخصوصه إلى تلطف ومحاولة في رعاية الأساليب التي اختصته العرب بها واستعمالها.

ولنذكر هنا سلوك الأسلوب عند أهل هذه الصناعة وما يريدون بها في إطلاقهم، فاعلم أنها عبارة عندهم عن المنوال الذي ينسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يفرغ فيه، حيث يرجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص، وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقالب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان فيرصها رصا كما يفعله البنَّاء في القالب أو النسَّاج في المنوال، حتى يتسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام، ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربي فيه. فإن لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة:

فسؤال الطلول في الشعر يكون بخطاب الطلول كقوله:

يا دار مية بالعلياء فالسند.

---

(698) الشعر تطور بمدارس وطرق مختلفة ومنه الشعر الحديث الذي أصبحت القصيدة ذات وحدة موضوعية متكاملة بعكس الشعر القديم الذي يكاد كل بيت له وحدة مستقلة، إضافة إلى طرق كتابة الشعر الحديث والقصيدة النثرية.



ويكون باستدعاء الصحب للوقوف والسؤال كقوله:

قفا نسأل الدار التي خف أهلها

أو باستبكاء الصحب على الطلل كقوله:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

أو بالاستفهام عن الجواب لمخاطب غير معين كقوله:

ألم تسأل فتخبرك الرسوم

ومثل تحية الطلول بالأمر لمخاطب غير معين بتحيتها كقوله:

ومؤلف الكلام هو كالبنَّاء أو النسَّاج، والصورة الذهنية المنطبقة كالقالب الذي يبنى فيه أو المنوال الذي ينسج عليه، فإن خرج عن القالب في بنائه أو على المنوال في نسجه كان فاسداً . وهي هيئة ترسخ في النفس من تتبع التراكيب في شعر العرب، لجريانها على اللسان حتى تستحكم صورتها فيستفيد بها العمل على مثالها والاحتذاء بها في كل تركيب من الشعر كما قدمنا ذلك في الكلام بإطلاق[699]. وإن القوانين العلمية من العربية والبيان لا يفيد تعليمه بوجه. وليس كل ما يصح في قياس كلام العرب وقوانينه العلمية استعملوه، وإنما المستعمل عندهم من ذلك أنحاء معروفة يطلع عليها الحافظون لكلامهم تندرج صورتها تحت تلك القوانين القياسية، فإذا نُظر في شعر العرب على هذا النحو بهذه الأساليب الذهنية التي تصير كالقوالب كان نظراً في المستعمل من تراكيبهم لا فيما يقتضيه القياس.

ولهذا قلنا إن المحصل لهذه القوالب في الذهن إنما هو حفظ أشعار العرب وكلامهم. وهذه القوالب كما تكون في المنظوم تكون في المنثور، فإن العرب

(699) يرسخ ابن خلدون مفهوم إنّ الملكة أي المهارة يكتسبها الإنسان ويتمكن منها ويتطبع بها في صنعته أو فنه أو شعره. وقد استقرى هذه النظرية من مشاهدته وتحليلاته في المجتمع وهذه أحد مناهج التعليم كما تم التأكيد سابقاً.



استعملـوا كلامهم في كلا الفنين، وجاءوا بـه مفصلاً في النوعين. ففي الشعر بالقطع الموزونة والقوافي المقيدة واستقلال الكلام في كل قطعة، وفي المنثور يعتبـرون الموازنـة والتشابـه بين القطـع غالباً، وقـد يقيدونـه بالأسجاع، وقد يرسلونه، وكل واحد من هذه معروفة في لسان العرب. والمستعمل منها عندهم هـو الذي يبنى مؤلف الكلام عليه تأليفـه، ولا يعرفه إلا من حفظ كلامهم حتى يتجرد في ذهنه من القوالب المعينة الشخصية قالب كلي مطلق يحذو حذوه في التأليـف كما يحذو البنّـاء على القالب[700]، والنسّاج علـى المنوال. فلهذا كان فـن تأليف الكلام منفردا عن نظر النحوي والبياني والعروضي. نعم إن مراعاة قوانين هذه العلوم شرط فيه لا يتم بدونها، فإذا تحصلت هذه الصفات كلها في الـكلام اختص بنوع من النظر لطيف في هذه القوالـب التي يسمونها أساليب، ولا يفيـده إلا حفـظ الكلام العرب نظماً ونثراً، وإذا تقـرر معنى الأسلوب ما هو فلنذكـر بعده حداً أو رسماً للشعر تفهم حقيقته علـى صعوبة هذا الغرض. فإنا لـم نقـف عليه لأحد من المتقدمين فيما رأينا. فنقـول: الشعر هو الكلام البليغ المبنـي على الاستعارة والأوصـاف، المفصل بأجزاء متفقة فـي الوزن والروى مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة بـه. حيث أن الجاري على الأساليب المخصوصة به فصل له عما لم يجر منه على أساليب العرب المعروفة، فانه حينئذ لا يكون شعرا إنما هـو كلام منظـوم، لان الشعر له أساليب تخصه لا تكـون للمنثور. وكذا أساليب المنثـور لا تكون للشعـر. فما كان من الكلام منظوما وليـس على تلك الأساليب فـلا يكـون شعراً. وبهذا الاعتبـار كان الكثير ممن تلقيناه مـن شيوخنا في هذه

(700) يضاف إلى شرط ابن خلدون حفظ كلام العرب لكن ما حفظه في متون العلم في أول حياته أثر عليه أكثر، لذا فالخيال الذي يملكه الشاعر وخبرته في الحياة وقوة التصور لديه تؤثر في قوة شعره، لأن سكب العبارات في قوالب بدون روح وإحساس يعتبر نظما، وهو غير الشعر الذي تتذوقه العرب ويلهب المشاعر والشعور لذا سمى شعرا.



الصناعة الأدبية يرون أن نظم المتنبي والمعري[701] ليس هو من الشعر في شيء لأنهما لم يجرياه على أساليب العرب من الأمم، عند من يرى أن الشعر يوجد للعرب وغيرهم؛ ومن يرى أنه لا يوجد لغيرهم فلا يحتاج إلى ذلك، ويقول مكانه الجاري على الأساليب المخصوصة.

واعلم أن لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطاً أولها الحفظ من جنسه أي من جنس شعر العرب حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها، ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب، وهذا المحفوظ المختار أقل ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين مثل ابن أبي ربيعة وكُثيِّر وذي الرُّمَّة وجرير وأبي نواس وحبيب والبحتري والرضى وأبي فراس. ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء. ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ، فمن قل حفظه أو عدم لم يكن له شعر وإنما هو نظم ساقط، واجتناب الشعر أولى ممن لم يكن له محفوظ، ثم بعد الامتلاء من الحفظ وشحذ القريحة للنسج على المنوال يقبل على النظم، وبالإكثار منه تستحكم ملكته وترسخ، وربما يقال إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتمحى رسومه الحرفية الظاهرة إذا هي صادرة عن استعمالها بعينها، فإذا نسيها وقد تكيَّفت النفس بها انتقش الأسلوب فيها كأنه منوال يأخذ النسج عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة.

ثم لا بد له من الخلوة واستجادة المكان المنظور فيه من المياه والأزهار، وكذا المسموع لاستنارة القريحة باستجماعها وتنشيطها بملاذ السرور، ثم مع هذا كله فشرطه أن يكون على جمام ونشاط، فلذلك أجمع له وأنشط للقريحة

(701) يرى ابن خلدون أن شعر المتنبئ والمعري أقل جودة من غيره لأنه منطقي العبارة وعميق المعاني، وأثبت التاريخ عدم صحة هذا الأمر فالمتنبئ أصبح شاعر العربية الأول وتجدد الاستشهاد في قصائده في كل ميدان، وكذا المعري في شعر الحكمة، والحقيقة أن كلا الشاعرين سابقين لعصرهما وعبقريتهما لم يستوعبها زمانهما.





أن تأتـي بمثل ذلك المنـوال الذي في حفظه. قالوا وخيـر الأوقات لذلك أوقات البُكـر عند الهبـوب من النوم وفراغ المعدة ونشاط الفكـر، وفي هؤلاء الجمام. وربمـا قالوا إن من بواعثـه العشق والانتشاء . ذكر ابـن رشيق في كتاب العمدة وهـو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة وإعطاء حقها، ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعـده مثله. قالوا فإن استصعب عليه بعد هذا كله فليتركه إلى وقت آخر، ولا يكـره نفسه عليه. وليكن بناء البيت على القافيـة من أول صوغه ونسجه، ويبنى الـكلام عليهـا إلى آخره، لأنه إن غفـل عن بناء البيت علـى القافية صعب عليه وضعهـا فـي محلها. فربمـا تجيء نافرة قلقـة. وإذا سمح الخاطـر بالبيت ولم يناسـب الذي عنده فليتركه إلى موضعه الأليـق به. فإن كل بيت مستقل بنفسه، ولـم تبق إلا المناسبة فليتخير فيها كما يشاء. وليراجع شعره بعد الخلاص منه بالتنقيـح والنقـد. ولا يضن به علـى الترك إذا لـم يبلغ الإجادة، فـإن الإنسان مفتـون بشعـره إذ هو نبات فكـره واختراع قريحته. ولا يستعمـل فيه من الكلام إلا الأفصـح مـن التراكيـب والخالص مـن الضـرورات اللسانيـة، فليهجرها، فإنها تنزل بالكلام عـن طبقة البلاغة، وقد حظر أئمة اللسان عن المولد(702) وارتـكاب الضـرورة إذ هو في سعة منها بالعدول عنها إلـى الطريقة المثلى من الملكـة. ويجتنب أيضا المعقد من التراكيب جهـده، وإنما يقصد منها ما كانت معانيـه تسابق ألفاظه إلـى الفهم، وكذلك كثرة المعاني فـي البيت الواحد فإن فيـه نوع تعقيد على الفهم، وإنما المختار منه ما كانت ألفاظه طبقاً على معانيه أو أوفـى. فإن كانت المعاني كثيـرة كان حشوا، واستُعمل الذهن بالغوص عليها، فمنع الذوق عن استيفاء مدركه من البلاغة، ولا يكون الشعر سهلاً إلا إذا كانت معانيـه تسابق ألفاظه إلى الذهن. وليجتنب الشاعر أيضاً الحوشى من الألفاظ

(702)أي حرموا استخدام الألفاظ المولدة وهي التي استحدثها المولدون، وارتكاب الضرورة أي تغيير إعراب الكلمة أو بنيتها لضرورة شديدة. د.وافي ص 1164.

والمقعَّر ، وكذلك السوقى المبتذل بالتداول بالاستعمال، فإنه ينزل بالكلام عن طبقة البلاغة أيضاً فيصير مبتذلاً ويقرب من عدم الإفادة، كقولهم النار حارة والسمـاء فوقنا. وبمقدار ما يقرب من طبقة عدم الإفادة يبعد عن رتبة البلاغة إذ همـا طرفـان. ولهـذا كان الشعر في الربانيـات والنبويات قليـل الإجادة في الغالـب ولا يحذق فيه إلا الفحول، وفي القليل علـى العسر، لأن معانيها متداولة بين الجمهور فتصير مبتذلة لذلك.

وإذا تعذر الشعر بعد هذا كله فليراوضه(703) ويعاوده فإن القريحة مثل الضرع يدر بالامتراء ويجف بالترك والإهمال(704).

(703) الشعر إذا حاول فيه الإنسان ولم يستطيع عليه أولى له أن يتركه (وليجف ضرع إن استحال إدراره).

(704) عرض ابن خلدون في آخر هذا الفصل قصائد حول الشعر وذم أهلها لها، وكيف يؤذي الشعر صاحبه إن مدح أو ذم. تم اختصارها لضعف أهميتها أنظر المقدمة ص 1166-1168.





57 في أن صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني

اعلم أن صناعة الكلام نظماً ونثراً إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها، وهي أصل، فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر إنما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب، ليكثر استعماله وجريه على لسانه، حتى تستقر له الملكة في لسان مضر، ويتخلص من العجمة التي ربى عليها في جيله، ويفرض نفسه مثل وليد ينشأ في جيل العرب ويلقن لغتهم كما يُلقنها الصبي حتى يصير كأنه واحد منهم في لسانهم. وذلك أنا قدمنا[705] أن للسان ملكة من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تحصل، والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وأما المعاني فهي في الضمائر. وأيضا فالمعاني موجودة عند كل واحد وفي طلوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى فلا تحتاج إلى صناعة[706]، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه، وهو بمثابة القوالب للمعاني. فكما أن الأواني التي يغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، والماء واحد في نفسه، وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء، كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه باعتبار تطبيقه على المقاصد، والمعاني واحدة في نفسها، وإنما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان إذا حاول العبارة عن مقصوده ولم يحسن بمثابة المقعد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه، والله يعلمكم ما لم تكونوا تعلمون.

---

(705) أي من الفصل السابع والأربعين من هذا الباب «فصل في أن اللغة ملكة صناعية».

(706) هذا الرأي الذي يراه ابن خلدون يمكن أن يُقبل على إجماله، ولكن من الناحية الفعلية حتى المعاني تختلف من شخص لآخر لارتباطها بقوة خيال الشخص وخبراته واطلاعه على أفكار ومعلومات يحتاجها، إضافة إلى تعلمه وتمكنه من ذلك سواء للمعاني أو دلالاتها أو شواهدها.



58 في أن حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ

قد قدمنا أنه لا بد من كثرة الحفظ لمن يروم تعلم اللسان العربي وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ. فمن كان محفوظه شعر حبيب أو العتابى[707] أو ابن المعتز أو ابن هانئ أو الشريف الرضي أو رسائل ابن المقفع أو سهل بن هارون أو ابن الزيات أو البديع أو الصابئ تكون ملكته أجود وأعلى مقاماً. يظهر ذلك للبصير الناقد صاحب الذوق وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده ثم إجادة الملكة من بعدهما. فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ترتقي الملكة الحاصلة لأن الطبع إنما ينسج على منوالها. وتنمو قوى الملكة بتغذيتها، وذلك أن النفس وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات. واختلافها إنما هو باختلاف ما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيفها من خارج، فبهذه يتم وجودها، وتخرج من القوة إلى الفعل صورتها. والملكات التي تحصل لها إنما تحصل على التدريج كما قدمنا. فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بمخالطة العلم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الأصول، وللنفس في كل واحد منها لون تتكيف به. وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة تكون تلك الملكة في نفسها. فملكة البلاغة العالية الطبقة في جنسها إنما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام، ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلهم قاصرين في البلاغة. وما ذلك

(707) حبيب هو أبو تمام الطائي الشاعر المعروف، والعتابي شاعر من شعراء صدر الدولة العباسية وهو من طبقة أبو نواس وأبو العتاهية. أنظر د.وافي ص 1169».





إلا لما يسبق إلى محفوظهم ويمتلئ به من القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة عن الطبقة، لأن العبارات عن القوانين والعلوم لا حظ لها في البلاغة، فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر وكثر وتلونت به النفس جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم. وهكذا نجد شعر الفقهاء والنحاة والمتكلمين والنظار وغيرهم ممن لم يمتلئ من حفظ النقي الحر من كلام العرب.

وأما الكتاب والشعراء فليسوا كذلك لتحيرهم في محفوظهم ومخالطتهم كلام العرب وأساليبهم في الترسل وانتقائهم له الجيد من الكلام.

ذكرت يوماً صاحبنا أبا عبد الله بن الخطيب وزير الملوك بالأندلس من بني الأحمر، وكان الصدر المقدم في الشعر والكتابة، فقلت له أجد استصعاباً علي في نظم الشعر متى رمته مع بصري به وحفظي لجيد الكلام من القرآن والحديث وفنون من كلام العرب، وإن كان محفوظي قليلاً وإنما أتت والله أعلم من قبل ما حصل في حفظي من الأشعار العلمية والقوانين التأليفية.

فإني حفظت قصيدتي الشاطبي الكبرى والصغرى في القراءات، وتدارست كتابي ابن الحاجب في الفقه والأصول وجمل الخونجي في المنطق وبعض كتاب التسهيل وكثيرا من قوانين التعليم في المجالس، فامتلأ محفوظي من ذلك، وخدش وجه الملكة التي استعددت لها بالمحفوظ الجيد من القرآن والحديث وكلام العرب، فعاق القريحة عن بلوغها[708] ونظر إلى ساعة معجباً ثم قال: لله أنت وهل يقول هذا إلا مثلك؟!

ويظهر لك من هذا الفصل وما تقرر فيه سر آخر، وهو إعطاء السبب في أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام

(708)ما يراه ابن خلدون في كيف يكون الإنسان شاعراً فحلاً ومعوقات ذلك استنبطه عن علم ومعرفة وتجربة، فقد كتب ابن خلدون الشعر ولكنه لم يبرز فيه وما يذكره لابن الخطيب تأكيد لسبب ذلك.



الجاهلية في منثورهم ومنظومهم. فإنا نجد شعر حسان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة وجرير والفرزدق ونُصيب وغَيلان ذي الرمة والأحوص وبشار، ثم كلام السلف من العرب في الدولة الأموية وصدراً من الدولة العباسية، في حطبهم وترسيلهم ومحاوراتهم للملوك، أرفع طبقة من اللاغة من شعر النابغة وعنترة وابن كلثوم وزهير وعلقمة بن عبدة وطرفة ابن العبد، ومن كلام الجاهلية في منثورهم ومحاوراتهم. والطبع السليم والذوق الصحيح شاهدان بذلك للناقد البصير بالبلاغة. والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما، لكونها ولجت في قلوبهم ونشأت على أساليبها نفوسهم، فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ممن لم يسمع هذه الطبقة ولا نشأ عليها؛ فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة وأصفى رونقاً من أولئك، وارصف مبنى وأعدل تثقيفاً بما استفادوه من الكلام العالي الطبقة. وتأمل ذلك يشد لك به ذوقك إن كنت من أهل الذوق والتبصر بالبلاغة[709].

ولقد سألت يوما شيخنا الشريف أبا القاسم قاضي غرناطة لعهدنا فسألته يوماً ما بال العرب الإسلاميين أعلى طبقة في البلاغة من الجاهلين. ولم يكن ليستنكر ذلك بذوقه. فسكت طويلاً ثم قال لي: والله ما أدري فقلت أعرض عليك شيئاً ظهر لي في ذلك، ولعله السبب فيه. وذكرت له هذا الذي كتبت فسكت معجباً . ثم قال لي: يا فقيه هذا كلام من حقه أن يكتب بالذهب. وكان من بعدها يؤثر محلى ويُصيخ في مجالس التعليم إلى قولي، ويشهد لي بالنباهة في العلوم. والله خلق الإنسان وعلمه البيان.

(709) ترى معظم الدراسات الحديثة في نقد الشعر عكس هذا الرأي حيث يرون أن أصحاب المعلقات وعلى رأسهم أمريء القيس أكثر الشعراء قوة وفحولة في الشعر ولا ينافسهم إلا بعض أعلام عصر بني عباس خاصة المتنبئ والمعري وأبو تمام الطائي.





59 في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيفية جودة المصنوع أو قصوره

اعلم أن الكلام الذي هو العبارة والخطاب إنما سره وروحه في إفادة المعنى. وأما إذا كان مهملا فهو كالموات الذي لا عبرة به. وكمال الإفادة هو البلاغة على ما عرفت من حدها عند أهل البيان، لأنهم يقولون: هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال. ومعرفة الشروط والأحكام التي بها تطابق التراكيب اللفظية مقتضى الحال هو فن البلاغة.

وأحوال هذه التراكيب من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وإضمار وإظهار، ثم يتبع هذه الإفادة لمقتضى الحال التفنن في انتقال الذهن بين المعاني بأصناف الدلالات، لأن التركيب يدل بالوضع على معنى، ثم يتنقل الذهن إلى لازمه أو ملزومه أو شبهه، فيكون فيها مجازاً إما باستعارة أو كناية كما هو مقرر في موضعه. ويحصل للفكر بذلك الانتقال لذة، كما تحصل في الإفادة وأشد، لأن في جميعها ظفرا بالمدلول من دليله، والظفر من أسباب اللذة كما علمت. ثم لهذه الانتقالات أيضا شروط وأحكام كالقوانين صيروها صناعة وسموها بالبيان. وهي شقيقة علم المعاني المفيد لمقتضى الحال، لأنها راجعة إلى معاني التراكيب ومدلولاتها، وقوانين علم المعاني راجعة إلى أحوال التراكيب نفسها من حيث الدلالة، واللفظ والمعنى متلازمان متضايقان كما علمت. فإذاً علم المعاني وعلم البيان هما جزءا البلاغة، وبهما كمال الإفادة والمطابقة لمقتضى الحال.

ثم اعلم أنهم إذا قالوا الكلام المطبوع فإنهم يعنون به الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته، ومن إفادة مدلوله المقصود منه، لأنه عبارة وخطاب ليس المقصود منه النطق فقط، بل المتكلم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة ويدل به عليه دلالة وثيقة.



60 في ترفع أهل المراتب عن انتحال الشعر

اعلم أن الشعر كان ديواناً للعرب فيه علومهم وأخبارهم وحِكمهم. وكان رؤساء العرب منافسين فيه، وكانوا يقفون بسوق عكاظ(710) لإنشاده وعرض كل واحد منهم ديباجته على فحول الشأن وأهل البصر لتمييز حوله، حتى انتهوا إلى المناغاة(711) في تعليق أشعارهم بأركان البيت الحرام موضع حجهم وبيت إبراهيم كما فعل امرؤ القيس بن حُجر، والنابغة الذبياني، وزهير بن أبي سُلمى، وعنترة بن شداد، وطرفة بن العبد، وعلقمة بن عبدة والأعشى وغيرهم من أصحاب المعلقات السبع. فإنه إنما كان يتوصل إلى تعليق الشعر بها من كان له قدرة على ذلك بقومه وعصبيته ومكانه في مضر على ما قيل في سبب تسميتها بالمعلقات. ثم انصرف العرب عن ذلك أول الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنبوة والوحي وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه، فأخرسوا عن ذلك وسكتوا عن الخوض في النظم والنثر زماناً(712). ثم استقر ذلك وأونس الرشد من الملة ولم ينزل الوحي في تحريم الشعر وحظره، وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم وأثاب عليه، فرجعوا حينئذ إلى ديدنهم منه. وكان لعمر بن أبي ربيعة كبير قريش لذلك العهد مقامات فيه عالية وطبقة مرتفعة، وكان كثيراً ما يعرض شعره على ابن عباس فيقف لاستماعه معجبا

(710) سوق عكاظ من أسواق الجاهلية المشهورة قرب الطائف كان العرب يجتمعون فيه أياماً معلومة من كل عام للبيع والشراء ورواية الشعر والقاء الخطب، ويُعطى كل إنسان مكانته الفنية والأدبية في مجتمعه، إنه مؤتمر أدبي سنوي يلبي حاجات ذلك الزمان.

(711) المناغاة إذا اجتمع الجاه والترف والفخر فهو مناغاة.

(712) يعارض هذا الرأي ما أشار إليه ابن خلدون سابقاً في الفصل السادس والخمسين في صناعة الشعر وأوجه تعلمه، بأن الشعر في صدر الإسلام أقوى من الشعر الجاهلي وما ذكره ابن خلدون هنا من تأثير القرآن والانصراف إليه هو الرأي الأقوى، وهناك وجه للجمع بين الرأيين حيث أن القرآن أبهرهم وأنه أثر في نفوسهم وقوى ملكاتهم، فعادوا مع حضارتهم أقوى من شعر الجاهلية.



بـه، ثم جاء من بعد ذلـك الملك (الفحل) والدولـة العزيزة[713] وتقرب إليهم العـرب بأشعارهم يمدحونهم بها، ويجيزهم الخلفاء بأعظم الجوائز على نسبة الجـودة في أشعارهم ومكانهم من قومهـم، ويحرصون على استهداء أشعارهم يطلعون منها على الآثار والأخبار واللغة وشرف اللسان، والعرب يطالبون ولدهم بحفظها، ولم يزل هذا الشأن أيام بني أمية وصدراً من دولة بني العباس، وانظر مـا نقله صاحب العقد في مسامرة الرشيـد للأصمعي في باب الشعر والشعراء تجـد ما كان عليـه الرشيد من المعرفـة بذلك والرسوخ فيـه والعناية بانتحاله والتبصـر بجيد الكلام ورديئه وكثرة محفوظه منه، ثم جاء خلف من بعدهم لم يكن اللسان لسانهم من أجل العجمة وتقصيرها باللسان، وإنما تعلموه صناعة، ثم مدحـوا بأشعارهم أمراء العجم الذين ليس اللسـان لهم، طالبين معروفهم فقـط لا سـوى ذلك من الأغراض، كما فعله حبيـب والبحتـري والمتنبي وابن هانئ ومن بعدهم إلى هلم جرا. فصار غرض الشعر في الغالب إنما هو الكذب والاستجداء لذهاب المنافع التي كانت فيه للأولين كما ذكرناه آنفاً[714]، وأنف منه لذلك أهـل الهمم والمراتب من المتأخرين، وتغيـر الحال، وأصبح تعاطيه هجنة في الرئاسة ومذمة لأهل المناصب الكبيرة، والله مقلّب الليل والنهار.

---

(713) يعرف ابن خلدون بتعصبه لبني أمية، فجده الأول خلدون دخل مع الفتح الإسلامي أثناء عصر بني أمية، ويظهر من كتابه في التاريخ هذا التعصب من جهة، ومن جهة أخرى عاطفة ابن خلدون جياشة في حب آل البيت. كما اتضح تأرجح موقف ابن خلدون بين تعصبه لبني أمية وحبه لآل البيت في ترك قصة مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما بدون عرض حيث ترك أربعة صفحات بيضاء خالية في تاريخه، وهذه بسبب تردده بين رأيين صعبين والبعض يرى ذلك حكمة مضاعفة لابن خلدون في ذلك لصعوبة أخذ موقف في عرض ذلك الحدث المؤلم وربما لأنه يريد تحديدها برأي جديد ولم يتمكن من تدوينه.

(714) الحقيقة أن الشعر منذ العصر الجاهلي كان مصدراً للدخل لبعض من ينتحله فمعروف أن زهير بن أبي سلمى على جلاله قدره وعلو كعبه في الشعر مدح ونال من كتب فيهم قصيدة، واستمر الأمر في مختلف العصور. وقليل من الشعر خاصة لدى كبار الشعراء كان يحكي حياة الأمة وحاجاتها والحقيقة أن ظروف العصر تؤثر في سلوك وتصرفات أهله، وكما قيل الناس أبناء زمانهم أكثر منهم أبناء أبنائهم.

في الصدر الثاني للدولة العباسية هو تغيير الذائقة في فهم الشعر وتذوقه، لانتشار العجمة في المجتمع وهذا ما زاد فيما ذكره ابن خلدون من أعمال الكذب والاستجداء، ولا يمنع ذلك من وجود حواضر كانت عربية وتذوقت الشعر بأوج مجده كما هي دولة الحمداني الذي امتلئ زمانه بشاعر الدنيا المتنبئ وصاحبه في ذلك الزمان أبو فراس.

61 في أشعار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد

اعلـم أن الشعـر لا يختصـص باللسان العربي فقط، بل هـو موجود في كل لغة، سـواء كانت عربيـة أو عجمية، وقد كان فـي الفرس شعراء وفـي يونان كذلك، وذكر منهم أرسطو في كتاب المنطـق أوميروس[715] الشاعر وأثنى عليه، وكان في حمير أيضاً شعراء متقدمون، ولما فسد لسان مضر ولغتهم دونت مقاييسها وقوانين إعرابها وفسدت اللغات من بعد بحسب ما خالطها ومازجها من العجمة، فكانت لجيل العرب بأنفسهم لغة سلفهم من مضر في الإعراب جملة، وفي كثير مـن الموضوعات اللغوية وبنـاء الكلمات، وكذلك الحضر أهـل الأمصار نشأت فيهـم لغة أخرى خالفـت لسان مضر في الإعراب وأكثـر الأوضاع والتصاريف، وخالفت أيضاً لغة الجيل من العرب لهذا العهد، واختلفت هي في نفسها بحسب اصطلاحـات أهل الآفاق، فلأهـل المشرق وأمصاره لغة غيـر لغة أهل المغرب وأمصاره[716]، وتخالفهما أيضاً لغة أهل الأندلس وأمصاره.

ثـم لمـا كان الشعر موجوداً بالطبع في أهل كل لسان لأن الموازين على نسبة واحـدة في أعداد المتحركات والسواكـن وتقابلها موجودة في طباع البشر، فلم يُهجـر الشعـر بفقدان لغـة واحدة وهي لغـة مضر الذين كانـوا فحوله وفرسان ميدانـه، حسبما اشتهر بيـن أهل الخليقة، بل كل جيل وأهـل كل لغة من العرب المستعجميـن والحضـر أهل الأمصـار يتعاطون منه ما يطاوعهـم في انتحاله

(715) هو هومير أو هوميروس صاحب ملحمة الالياذا «الاوديسا» من أشهر شعراء الأدب الحماسي في اليونان. د.وافي ص 1178.

(716) لازال التباين بين لغة أهل المشرق والمغرب قائماً من أيام ابن خلدون وقبله، ويتضح ذلك بالكلمات المستخدمة وتراكيب الجمل وطريقة النطق ويتعداه إلى طريقة التفكير والتحليل للأمور، عمّق ذلك وزادت منهجية التفكير الفرنسية التي صبغ الاحتلال أهل المغرب بها، ولازال أهل المغرب يميلون في التعامل مع الأمور بشيء من التحليل والتفصيل والأسباب والمسببات، بينما أهل المشرق يميلون للإجمال ومعالجة الأمور بظواهرها، وكل يرى طريقته أقرب للصواب.



ورصف بنائه على مهيع كلامهم. فأما العرب أهل هذا الجيل المستعجمون عن لغة سلفهم من مصر فيقرضون الشعر لهذا العهد في سائر الأعاريض على ما كان عليه سلفهم المستعربون، ويتأتون منه بالمطولات مشتملة على مذاهب الشعر وأغراضه من النسيب والمدح والرثاء والهجاء، ويستطردون في الخروج من فن إلى فن في الكلام، وربما هجموا على المقصود لأول كلامهم. وأكثر ابتدائهم في قصائدهم باسم الشاعر ثم بعد ذلك ينسبون.

ولهم فن آخر كثير التداول في نظمهم يجيئون به معصباً على أربعة أجزاء يخالف آخرها الثلاثة في رويه ويلتزمون القافية الرابعة في كل بيت إلى آخر القصيدة شبيهاً بالمربع والمخمس الذي أحدثه المتأخرون من المولدين. ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة، وفيهم الفحول والمتأخرون، وأساليب الشعر وفنونه موجودة في أشعارهم هذه ما عدا حركات الإعراب في أواخر الكلم، فإن غالب كلماتهم موقوفة الآخر، ويتميز عندهم الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر بقرائن الكلام لا بحركات الإعراب[717].

(717)تغير الشعر مع تغير لغة العرب وما يذكره ابن خلدون هنا هو التغيير في البناء والتراكيب، وهناك أنواع من التغيير بالألفاظ والمعاني حيث ظهر الشعر الشعبي لكل مجتمع على حده، وكانت بدايات ذلك قبيل عصر ابن خلدون ومع الزمن ترسخ كمذاهب معروفة ومواضيع ومجالات في كل بلد، ويزيد أثر الشعر الشعبي كلما كان قريباً من اللهجة الدارجة في المجتمع خاصة إذا استشهد به الناس في حياتهم، وأثر بطرق تفكيرهم.

62 من الموشحات والأزجال للأندلس

وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر في قطرهم وتهذبت مناحيه وفنونه، وبلغ التنميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فنّاً منه سموه بالموشح ينظمونه أسماطاً أسماطاً وأغصاناً أغصاناً، يكثرون منها ومن أعاريضها المختلفة، ويسمون المتعدد منها بيتا واحداً ، ويلتزمون عند قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتالياً فيما بعد إلى آخر القطعة، وأكثر ما تنتهي عندهم إلى سبعة أبيات، ويشتمل كل بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمذاهب. وينسبون فيها ويمدحون كما يُفعل في القصائد. وتجاروا في ذلك إلى الغاية واستظرفه الناس جملة الخاصة والكافة لسهولة تناوله، وقرب طريقه. وكان المخترع لها بجزيرة الأندلس مقدم بن معافر الفريرى من شعراء الأمير عبد الله بن محمد المرواني. وأخذ ذلك عنه أبو عبد الله أحمد بن عبد ربه صاحب كتاب العقد.

وذكر غير واحد من المشايخ أن أهل هذا الشأن بالأندلس يذكرون أن جماعة من الوشاحين اجتمعوا في مجلس بإشبيلية، وكان كل واحد منهم اصطنع موشحة وتأنق فيها، فتقدم الأعمى الطليطلي للإنشاد، فلما افتتح موشحته المشهورة بقوله:

ضاحك عن جمان سافر عن بدر   ضاق عنه الزمان وحواه صدري

خرق ابن بقى موشحته وتبعه الباقون.

وذكر الأعلم البطليوسي أنه سمع ابن زهر يقول ما حسدت قط وشاحاً على قول إلا ابن بقى حين وقع له:

أما ترى أحمد في   مجده العالي لا يلحق



اطلعه الغرب فأرنا　　مثله يا مشرق

ذكر ابن الرائس أن يحيى الخزرجي دخل عليه في مجلسه فأنشده موشحة لنفسه، فقال له ابن حزمون لا يكون الموشح بموشح حتى يكون عارياً عن التكلف، قال على مثل ماذا؟

قال على مثل قولي:

يا هاجري هل إلى الوصال　　منك سبيل

أو هل ترى عن هواك سالي　　قلب العليل

ومن محاسن الموشحات للمتأخرين موشحة ابن سهيل شاعر إشبيلية وسبتة من بعدها فمنها قوله:

هل درى ظبى الحمى أن قد حمى　　قلب صب حله عن مكنس

فهو في نار وخفق مثل ما　　لعبت ريح الصبا بالقبس

فبكت سحرة على الورق

وقد نسج على منواله فيها صاحبنا الوزير أبو عبد الله بن الخطيب شاعر الأندلس والمغرب لعصره وقد مر ذكره فقال[718]:

جادك الغيث إذا الغيث همي　　يا زمان الوصل بالأندلس

لم يكن وصلك إلا حُلُماً　　في الكرى أو خِلسة المختلس

إذ يقود الدهر أشتات المنى　　ينقل الخطو على ما يرسم

زمراً بين فرادى وثنى　　مثل ما يدعو الوُفود الموسم

والحيا قد جلل الروض سنا　　فسنا الأزهار فيه تبسم

(718) نظراً لروعة تفاصيل القصيدة وجمالها تم عرضها كاملة.

وروى النعمان من ماء السما ... كيف يروى مالك عن أنس[719]

فكساه الحسن ثوباً مُعلماً ... يزدهى منه بأبهى ملبس

في ليال كتمت سر الهوى ... بالدجى لولا شموس الغُرر

مال نجم الكأس فيها وهوى ... مستقيم السير سعد الأثر

وطرٌ ما فيه من عيب سوى ... أنه مر لمح البصر

حين لذ النوم منا أو كما ... هجم الصبح هجوم الحرس

غارت الشهب بنا أو ربما ... أثرت فينا عيون النرجس

أي شيء لامرئ قد خلصا ... فيكون الروض قد كنَّ فيه

تنهب الأزهار فيه الفرصا ... أمنتْ من مكره ما تتقيه

فإذا الماء تناجى والحصا ... وخلا كل خليل بأخيه

تبصر الورد غيوراً برما ... يكتسى من غيظه ما يكتسى

وترى الآس لبيبا فهما ... يسترق السمع بأذنى فرس

يا أهيل الحي من وادي الغضى ... وبقلبي سكن أنتم به

ضاق عن وجدي بكم رحب الفضا ... لا أبالي شرقه من غربه

فأعيدوا عهد أنس قد مضى ... تنقذوا عائدكم من كربه

واتقوا الله وأحيوا مُغرماً ... يتلاشى نفساً في نفس

حبس القلب عليكم كرما ... أفترضون خراب الحبس

وبقلبي منكمو مقترب ... بأحاديث المنى وهو بعيد

قمر أطلع منه المغرب ... شقوه المغرى به وهو سعيد

(719) مالك بن أنس أحد الائمة وصاحب الموطأ، رواياته من أدق الروايات، وله ينتسب أهل المغرب والاندلس في مذهبهم الفقهي، والمعنى في هذا البيت والذي قبله ان شقائق النعمان تنقل آثار الغيث نقلا صادقا أمينا كنقل مالك للحديث. انظر د.وافي ص 1198.



قد تساوى محسن ومذنب ... في هواه بين وعد ووعيد
ساحر المقلة معسول اللمى ... جال في النفس مجال النفس
سدد السهم وسمَّى ورمى ... بفؤادي نهبة المفترس
إن يكن جار وخاب الأمل ... وفؤاد الصب بالشوق يذُوب
فهو النفس حبيب أول ... ليس في الحب لمحبوب ذنوب
أمره معتملٌ مُمتثلٌ ... في ضلوع قد براها وقلوب
حكم اللحظ بها فاحتكما ... لم يراقب في ضعاف الأنفس
ينصف المظلوم ممن ظلما ... ويجازى البر منها والمسى
ما لقلبي كلما هبت صبا ... عاده عيد من الشوق جديد
كأنَّ في اللوح له مكتتبا ... قوله: " إن عذابي لشديد"
جلب الهم له والوصبا ... فهو للأشجان في جهد جهيد
لاعج في أضلعي قد أُضرما ... فهي نار في هشيم اليبس
لم تدع من مهجتي إلا الدما ... كبقاء الصبح بعد الغلس
سلمي يا نفس في حكم القضا ... واعمرى الوقت برُجعى ومتاب
واتركي ذكرى زمان قد مضى ... بين عُتبى قد تقضَّت وعتاب
واصرفي القول إلى المولى الرضى ... ملهم التوفيق في أم الكتاب
الكريم المنتهى والمنتمى ... أسد السرح وبدر المجلس
ينزل النصر عليه مثل ما ... ينزل الوحي بروح القدس(720)

(720)تمثل هذه القصيدة نموذجا لروعة الشعر الحديث تحوي جرس موسيقي عميق ومعاني مباشرة وواضحة، وتنقل في القوافي لكل بيتين او ثلاثة، انه اعادة اكتشاف لروعة اللغة وتدفق الاحاسيس بأسلوب غنائي فريد، كما أنها من جهة أخرى تطويرا للمقطوعات المغناة التي انتشرت في المشرق في القرنين الثالث والرابع وحوى كتاب الاغاني على الكثير من تفاصيلها وتوزيعاتها.



وأما المشارقة فالتكلف ظاهر على ما عانوه من الموشحات. ومن أحسن ما وقع لهـم في ذلك موشحة ابن سناء الملك المصري اشتهـرت شرقاً وغرباً وأولها:

يا حبيبي ارفع حجاب النور عن العذار

تنظر المسك على الكافور في جلنار

كللي يا سحب تيجان الربى بالحلى واجعلي سوارها منعطف الجدول

ولمـا شاع فن التوشيح فـي أهل الأندلس وأخذ به الجمهـور لسلاسته وتنميق كلامـه وترصيع أجزائـه، نسجت العامة من أهل الأمصـار على منواله ونظموا فـي طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيهـا إعراباً، واستحدثوه فنّاً سمـوه بالزجل، والتزموا النظم فيه على مناحيهم إلـى هذا العهد، فجاءوا فيه بالغرائب، واتسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة.

وكان لعامـة بغـداد أيضاً فن من الشعر يسمونه «المواليـا» وتحته فنون كثيرة يسمـون منها «القوما»، و«كان وكان»[721]، ومنه مفرد ومنه في بيتين ويسمونه «دو بيت» على الاختلافات المعتبرة عندهم في كل واحد منها، وغالبها مزدوجة مـن أربعة أغصـان. وتبعهم في ذلك أهـل مصر القاهرة وأتـوا فيها بالغرائب وتبحـروا فيها في أساليب البلاغة بمقتضى لغتهم الحضرية فجاءوا بالعجائب، ومن أعجب ما علق بحفظي منه قول شاعرهم:

هذا جراحي طريا والدما تنضح

وقاتلى يا أخيا في الفلا يمرح

قالوا ونأخذ بثارك قلت ذا أقبح

---

(721) لازالت هذه الفنون منتشرة في العراق، ويعتبر التراث الشعبي في العراق من أعمق وأعظم النماذج لدى العرب، ويلاحظ أن المواويل العراقية تطبع بطابع الحزن، فتاريخ العراق و أحداثه تتنفس الحزن وتنشده صباح مساء.. لك الله يا بغداد..





واعلم أن الأذواق كلها في معرفة البلاغة إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة وكثر استعماله لها ومخاطبته بين أجيالها، حتى يُحصِّل ملكتها كما قلناه في اللغة العربية، فلا الأندلسي بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب، لأن اللسان الحضري وتراكيبه مختلفة فيهم، وكل واحد منهم مدرك لبلاغة لغته وذائق محاسن الشعر من أهل جلدته. وفي خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم آيات.

وقد أكدنا أن نخرج عن الغرض ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه، وقد استوفينا من مسائله[722] ما حسبناه كفاية، ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه[723]، والمتأخرون يُلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾. قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه: أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر

(722)هذا تأكيد على ابتكار ابن خلدون لعلم العمران البشري وأنه مستنبط هذا الفن، حتى وإن راءه البعض غير ذلك أو راءه آخرون –أنه اكتشف بطريقة سرنديبية- أي عن طريق الصدفة التي تؤدي إلى معلوم- فالعبرة بالنتائج، ولنا أن نقل ما قاله ابن خلدون عن نفسه وعن ابتكاره لهذا العلم.

(723)يرى بعض العلماء ومنهم د.محمود إسماعيل أن كتابة المقدمة تحتاج إلى سنوات أو مشروع عمر، وأن ابن خلدون غير صادق في كتابته بهذه المدة الوجيزة، أنظر كتاب نهاية الأسطورة ص 19 محمود إسماعيل نقلاً عن كتاب «الخلدونية والتلقي» محمود حافظ ص 221.

ونحن نقول ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من العلم والدراية والحكمة، هذا ممكن خاصة وأن ابن خلدون انعزل عن الناس لكتابة المقدمة وهو كتبها ثم نقحها وأضاف عليها وطورها أكثر من ثلاث مرات أي كانت أول مرة بحجم أقل مما يوجد عليه الآن، والحقيقة لدينا أن المقدمة تذكرنا بقول المتنبي:

أنام ملئ جفوني عن شواردها ... ويسهر الخلق جراها ويختصم

فقد رحل ابن خلدون ولازال الناس مختلفون فيما قال وبقي رأيه يدرس ويحلل وهكذا العبقرية.





آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة [724] .

(724)وقبل أن نختتم هذه الهوامش لنا ملاحظة مهمة وهي أن أكثر المعارضين لابن خلدون هم أكثر الناس تبنياً للحضارة الغربية شرقها وغربها. الأستاذ الدكتور طه حسين كان تلميذاً مباشراً لدوركايم، وكان يرى دوركايم المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع لذا فابن خلدون عنده ليس اجتماعياً وليس عالماً وليس مفكراً إنما أحد الفلاسفة السياسيين؛ لأنه لا يريد أن يُدخله في الإجتماعيين أو المفكرين، فينافس دوركايم ومدرسته. ونحن إذ نحترم دوركايم ومدرسته التي أضافت إلى الدراسات الاجتماعية التطبيقية الكثير إلا أن لنا مآخذ على الأستاذ الدكتور طه حسين كيف لم يسمع ولم يُقرأ عليه كلمة اجتماع، والتجمع والعمران، والحضر، والبدو، والقبلية والعصبية، وعشرات المصطلحات الاجتماعية التي تكررت كل منها في المقدمة عشرات المرات، وكوّنت أكثر من نصف المقدمة. وللأستاذ طه حسين أن يذكر ما يريد وللعلم والعلماء أن يحكموا بمصداقية قوله الذي نساه حتى تلاميذه حينما عادوا وقراءو المقدمة.

أما الشخصية الأخرى فهي على الطرف الثاني من طه حسين وهو الأستاذ الدكتور إسماعيل محمود والذي يمثل جانب التحليل الماركسي للفكر العربي، ولنا أن نحترم رأيه في بعض كتاباته عن المهمشين أو صراعات السلطة بصفتها واقعاً حدث ويُفسره من قبل آلية الصراع الماركسية، ولنا أن نتحفظ على البقية التي هي عقلية الصراع المستمر. وعند تحليل رأي د. إسماعيل من ابن خلدون نرى أنه ركز على أن ابن خلدون سارق لأفكار المقدمة، ولا شك أن مقارنات د. إسماعيل التي ضخمها لتشابه العديد من الأفكار أعطته فرصة لتهمة السرقة، ولنا أن نرى أن السبب الحقيقي أن ابن خلدون بتحليلاته الاقتصادية تميل نحو الملكية الفردية وتحررها، وكذلك بالانفراد بالسلطة والملك، وهذا يتعارض مع توجهات إسماعيل الذي يحلل التاريخ ومنه التاريخ العربي أنه صراعات اقتصادية بين أقلية وأكثرية، ومثل غيره تجاوز الزمن أفكار د. إسماعيل، وعند الدراسة العلمية لآراء د.اسماعيل يمكن تحليلها من خلال التالي: كتابه نهاية أسطورة ابن خلدون والذي طبعته دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة، بعدد صفحات 160 صفحة، القطع الصغير 21×14، وطبع منذ أكثر من عشرة سنوات طبعة واحدة، ويحوي أول الكتاب التعريف بإخوان الصفا وباقي الكتاب مقارنة بين نصوص من المقدمة ونصوص أخوان الصفا، ويلاحظ أن اهتمام د.محمود اسماعيل، باخوان الصفا لانهم يمثلون رأي جماعي يميل للإشتراكية في الفكر الإجتماعي ويقول محمود اسماعيل: "ولم نخطى حين ذهبنا إلى أن نزعة الاخوان الهيومانية لازمتها أبعاد اشتراكية". كما وازنوا – من منظور اسلامي صحيح- بين حق الإنسان في متاع الدنيا وبين عمله من أجل الآخرة. بل أنهم ألحوا على مفهوم "الخير الدنيوي"، يشهد على ذلك دعوتهم في الرسائل إلى ضرورة "ازدهار العمران" كذا تمجيدهم العمل اليدوي وربطهم بين العلم النظري وبين ضرورة الإفادة منه في أزدهار الصنائع، ويحسب للإخوان أنهم أول من فطنوا إلى تصور صحيح للبناء الطبقي، فجعلوه على أساس درجة حيازة الثروة. كذا ربطهم بين طبيعة المعاش وبين تخليق العوائد والسلوك والأخلاق، هذا فضل على تعاطفهم مع الطبقة العاملة، فتحدثوا عن مآثرها وتدينها وفضائلها على خلاف معاصريهم الذي اعتبروهم غوغاء وسفله. لذلك صدق قول أحد الدراسين: لقد تبنى أخوان الصفا أديولوجية الفئات المضطهدة في المجتمع" (نقلا من كتاب: نهاية أسطورة -نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا للدكتور محمود اسماعيل ص 31). وهذا التبني من د.اسماعيل لآراء إخوان الصفا لقربهم كما يرى من الإشتراكية التي تبناها، لذا كان هناك اهتمام لنسب عبقرية ابن خلدون أو جزء منها لإخوان الصفا.

من خلال جمع المقارنات التي أوردها د. إسماعيل بين ابن خلدون وإخوان الصفا لا يوجد أي استخدام لإخوان الصفا لأهم مفاهيم بن خلدون مثل مفهوم العصبية أو عمر الدول أو أسباب سقوط الدول، تسلسل بناء الدول، وهذه تعتبر صلب نظرية ابن خلدون السياسية كما هو معروف.

علماً أنه لا يوجد أي نص متطابق في النقل بين نصوص المقارنات الموجودة في المقدمة وتلك الموجودة لدى إخوان الصفا وأن كان هناك تشابه في معاني في بعض المواضع، وهناك العديد من النصوص التي يرى د.إسماعيل تطابقها وهي وليست كذلك بل أن الأفكار متباعدة أنظر على سبيل المثال ص 73، 98، 112 من كتاب نهاية الأسطورة.





ثـم نقحتـه بعد ذلـك وهذبتـه وألحقت بـه تواريخ الأمـم كما ذكرت فـي أوله وشرطته: وما العلم إلا من عند الله العزيز الحكيم.

علماً أن هناك معلومات قام بمطابقتها د. إسماعيل هي من المعلومات المعروفة لدى عموم الفكر العربي القديم سواء إخوان الصفا أو ابن خلدون أو غيرهم، مثل لغة العرب لغة تامة ص 138، ومثل الطب ص 132، الهندسة ص 127، تدرج المخلوقات ص 99، والنجوم ص 128، والمعادن ص133، وهذه الأمور قال بها العديد من العلماء.

والذي أراه أن جميع المقارنات التي ذكرها د. إسماعيل لا يمكننا ان نعتبرها دليلا على السرقة، فهناك أفكار كثيرة موجودة في كتب سابقة على اخوان الصفا وعلى ابن خلدون يمكن أن يكون استفاد منها، واشار اليها مثل كتب المؤرخين الطبري والواقدي، والمسعودي، والإدريسي، والماوردي، وقد أشار ابن خلدون أنه اطلع على كتبهم في عدة مواضع. وإن كان الموضوع يحتاج مزيداً من التحليل والدراسة ممن اخذ إخوان الصفا أفكارهم، وما هو الجزء الأصيل الذي ابتكروه من هذه الأفكار، وما هو الجزء المنقول من تلك الأفكار، والذين هم بدورهم لم يشيروا إلى مراجعها أو نقولاتها، وهل اطلع ابن خلدون على كتب إخوان الصفا أم اطلع على مصادر أخرى استفاد منها إخوان الصفا أيضا.

وإذا كان ابن خلدون قد استفاد منهم لماذا لم يذكرهم وهو الذي ملئ مقدمته بأسماء عديدة ممن نقل عنهم وناقش أفكارهم هل بسبب مذهبهم وطبيعته أم لأسباب سياسية ام لاسباب اخرى. والذي اراه ان تشابه الافكار في فقرات تبلغ صفحات لا تتجاوز عشرين صفحة عند ترتيبها متتالية لكتاب نصه الاصلي يبلغ نحو ألف صفحة ولم تشمل هذه النقولات على التطرق لأهم مصطلحات وأفكار المقدمة ليس نقلاً أو انتحالاً.

إنني أرى أن هذا التحامل من د. إسماعيل الدعي له حماس أيدلوجي أكثر منه علمي يحتاج إلى دراسات أعمق للأفكار ومصادرها وتطورها، وهذه سلسلة فكرية تبدوا من الصعوبة بدرجة تصل إلى درجة الاستحالة. كما أن أفكار إخوان الصفا تتسم معظمها بالبعد الفلسفي والإهتمام بالتوجيه العام، والأفكار الفضفاضة، والقصص الرمزية القريبة من أسلوب كتاب كليلة ودمنة.

وأخيراً أنقل لكم رأي مفكر عرف هذا الفكر عن قرب ودرسه وهو أبو حيان التوحيدي في كتابه الامتاع والمؤانسة يتحدث عن كتب إخوان الصفا حيث يقول: "وحملت عدةً -من كتبهم- إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام وعرضتها عليه ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً؛ ثم ردها علي وقال: تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنوا وما أطربوا، ونسجوا فهلهلوا، ومشطوا ففلفلوا؛ ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع؛ ظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة – التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسطي والمقادير وآثار الطبيعة، والموسيقى التي هي معرفة النغم والإيقاعات والنقرات والأوزان، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات – في الشريعة، وأن يضموا الشريعة للفلسفة." وهذا مرامٌ دونه حدد؛ وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحد أنياباً، وأحضر أسباباً، وأعظم أقداراً، وأرفع أخطاراً، وأوسع قوىً، وأوثق عراً، فلم يتم لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أملوه؛ وحصلوا على لوثاتٍ قبيحة، ولطخاتٍ فاضحة، وألقابٍ موحشة، وعواقب مخزية، وأوزارٍ مثقلة"، قال: "فعلى هذا كيف يسوغ لإخوان الصفاء أن ينصبوا من تلقاء أنفسهم دعوةً تجمع حقائق الفلسفة في طريق الشريعة؟ على أن وراء هذه الطوائف جماعة أيضاً لهم مآخذ من هذه الأغراض، كصاحب العزيمة وصاحب الطلسم وعابر الرؤيا ومدعي السحر وصاحب الكيمياء ومستعمل الوهم"، فهذا النص يوضح فلسفة أفكار إخوان الصفا وهدفها ومراجعها وكيف نقارن هذه الأفكار بأفكار المقدمة وعمقها. وإن كان البعض يرى في بعض أفكار أخوان الصفا فائدة أو حكمة إلا أنها تضيع في بقية الأوهام والظنون الذي في كتابهم، وهذا الرد دقيق في تحليل مذهبهم والرد عليه.

وأخيراً واحب أن اقف عن الاسترسال في هذا الرد ومن يريد الزيادة فاليرجع إلى كلامهم وإلى الردود عليها فهي مثبوتة في الكتب.



الملاحق

- سيرة ابن خلدون
- مؤلفات ابن خلدون
- ببلوغرافيا مؤلفات عن ابن خلدون





سيرة ابن خلدون[1]

سطر ابن خلدون سيرته في آخر كتاب العبر الذي كتبه تحت عنوان "التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً"[2] وكان فيها صريحاً دقيقاً واضحاً مستوعباً[3].

ولد أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون في أول رمضان سنة 732هـ، الموافق 27 آيار (مايو) 1332م، في تونس، لأسرة ينحدر مؤسسها في الأندلس من أصل حضرمي، وينتسب إلى وائل بن حجر، من أقيال العرب، وواحد من كبار الصحابة كان يعلّم قومه القرآن والإسلام. الذي يرجع إلى وائل بن حجر الصحابي المعروف، الذي دعا له النبي صلى الله عليه وسلم بالبركة يوم وفد للرسول صلى الله عليه و سلم عام الوفود، شاهراً إسلامه، كما تفاخر بتاريخها السياسي والإجتماعي في كل من الاندلس وتونس[4].

نشأ ابن خلدون محباً للعلم فحفظ القران أولاً وتولى والده بنفسه أمر تعليمه، فدرس علوم الحديث والفقه والأصول واللغة والأدب والتاريخ إضافة إلى دراسته للفلسفة والمنطق.

على الرغم من ابراز ابن خلدون نسبه العربي الحضرمي، فإنه قد أكد أيضا انتسابه إلى الأندلس، إذ استهل سيرته الذاتية بقوله عن اسرته، "وأصل هذا البيت من أشبيلية، انتقل سلفنا-عند الجلاء وغلب ملك الجلالقة ابن ادفونش عليها- إلى تونس في أواسط المائة السابعة"[5] وكان جده الذي وفد من الشرق إلى الأندلس يسمى خالد بن عثمان. ووفقاً لعادة أهل الاندلس في نداء أسماء الاعلام، واضافة واو ونون اليها، أصبح اسمه خلدون بن عثمان، وصار كل واحد من بنيه وأبنائه وأحفادهم من بعدهم يعرف الأسم الجديد: ابن خلدون[6].

وكان بيت ابن خلدون واحدا من بيوت ثلاثة باشبيلية، كانت تنزع إلى الثورة على الخلفاء الأمويين. وقد انفرد جد له يدعى كريب بالإمارة على اشبيلية، فترة قصيرة انتهت بقتله في ثورة قامت ضده. وقد قال ابن حيان القرطبي، مؤرخ الاندلس الشهير "وبيت بني خلدون إلى الآن في اشبيلية نهاية في النباهة، ولم تزل اعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة

(1) تم كتابة هذه السيرة من العديد من مراجع خاصة كتابي التعريف بابن خلدون الذي كتبه عن نفسه، وكتاب علم الاجتماع الخلدوني للدكتور حسن الساعاتي.

(2) الكتاب طبع في آخر كتاب المبتدأ والخبر طبعة قام بطبعها الهيئة العامة لقصور الثقافة من نسخة المطبعة الاميرية ببولاق والتي صدرت عام 2007 ويقع الكتاب في سبع مجلدات وفي آخره السيرة الذاتية، كما أن هناك طبعات اخرى للتعريف بابن خلدون أهمها النسخة التي حققها محمد بن تاروت الطنجي ونسخة طباعة دار إحياء التراث العربي - بيروت لبنان.

(3) الساعاتي، حسن، علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج، المجلس الاعلى للثقافة، 2006 القاهرة، مصر، ص27

(4) نقلا عن الساعاتي ص 30-31.

(5) التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته شرقا وغرباً، (تحقيق تركي فرحان المصطفى)، 1999م، دار إحياء التراث العرب، بيروت، لبنان، ص 365 طبعة السيرة في آخر تاريخ ابن خلدون الذي طبع في سبعة مجلدات المجلد الأول المقدمة.

(6) نقلا عن الساعاتي ص 31.

علميــة" ولمــا ارتفع شأن ابن عباد أكبر ملوك الطوائــف بالاندلس، واستبد بالحكم على أهــل اشبيلية، "استوزر من بني خلدون هــؤلاء، واستعملهم في رتب دولته، وحضروا معه واقعة الزلاقة، فاستشهد فيها طائفة كبيرة من بني خلدون وهؤلاء ثبتوا في الجولة مع ابن عباد، فصمدو في ذلك الموقف[7]. ثم كان الظهور للمسلمين ونصرهم الله على عدوهم.

ولما جلا بنو خلدون عن الاندلس، اختاروا تونس لهم مقراً، لسابق علاقات لهم بامرائها الحفصييــن، منذ أن كان زكريا الحفصي، مؤسس الدولة الحفصية، والياً على اشبيلية، ثــم مــن بعد ذلــك عندما تولى ولايــة افريقيــة واستقل فيهــا. ولقد تمتع بنــو خلدون في تونــس بمكانة سامية، وتولــوا أعلى مراتب الدولة مرات عــدة. وتولى جده الاقرب محمد بــن خلــدون الوزارة أكثر من مرة، كمــا كان ينوب عن السلطان أثنــاء غيابه عن حاضرة ملكــه. ولكنه في النهاية رغــب عن المناصب السياسية، وآثر الانصــراف إلى العلم، أما والــده محمــد أبوبكر ابن خلدون فقد "نزع عن طريقة السيف والخدمة، إلى طريق العلم والربــاط، فقــرأ وتفقه، وكان مقدما في صناعــة العربية، وله بصــر بالشعر وفنونه"[8] وفــي ضوء عزوف جده المتأخر عن السياسة، وعــزوف والده المبكر عنها، وانصرافهما إلــى التفقه في العلــم، يمكن تفسير النزعة ذاتها التي تولــدت في نفس عبدالرحمن ابن خلــدون، وجعلته محباً للمعرفة، دائــم البحث عنها، ساعيا وراءها حيثما كانت، باذلا في سبيل تحصليها راحته وهناءته[9].

ولــد ابن خلــدون في بيت اشتهر بالعلــم، نشأ نشأة علمية بحته. وقــد حرص هو ذاته في التعريف على أن يصف هذه النشأة وصفا وافيا، فذكر اسماء كل من اسهموا في تعليمه، واثبت فضلهم وامتيازهم، وبين مكانه كل منهم في علمه الذي توفر على تحصيله. وكان والــده أول مــن قــام بتعليمه إلى أن ايفــع. وقد بدأ بتعلــم اللغة العربية، وحفــظ القرآن، ثــم تعلم قراءته بالقــراءات السبع على امام من أئمة القراءات. وفــي الوقت نفسه اتقن صناعــة العربية، وحفظ الكثير من الشعر، وفق نصيحة أحد اساتذته، وأكب على دراسة الحديث على ائمة المحدثين، ثم تعمق الفقه، واجيز أكثر من مرة بالاجازة العامة[10].

وأكثــر شيخين تأثر بهما هما امام المحدثيــن والنحاة بالمغرب، أبو محمد عبدالمهيمن الحضرمــي، والثاني شيخ العلوم العقلية أبو عبدالله محمد ابن ابراهيم الابلي. فقد لازم

---

(7) نقلا عن الساعاتي ص 31.

(8) تحقيق تركي فرحان المصطفى، التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته شرقا وغربا، 1999م، دار احياء التراث العرب، بيروت، لبنان، ص 370 ج7

(9) نقلا عن الساعاتي ص 32.

(10) نقلا عن الساعاتي ص 33

الاول، وأخذ عنه، سماعا واجازة، الامهات الست، وكتاب الموطأ للامام مالك، والسير لابن اسحاق، وكتبا اخرى غيرها.. ولزم الثاني، وأخذ عند العلوم العقلية، وهي علوم الفلسفة والحكمة التي تشمل على المنطق، والعلم الطبيعي الخاص بالجماد والنبات والحيوان والكواكب، والعلم الالهي، وعلم المقادير الذي يشتمل على أربعة علوم تسمى التعاليم، وهي: الهندسة، والارتماطيقي، والموسيقى والهيئة[11].

لذا يذكر عن نفسه: "لم أزل منذ نشأت وناهزت، مكبا على تحصيل العلم، حريصا على اقتناء الفضائل، متنقلا بين دروس العلم وحلقاته[12].

وعندما بلغ ابن خلدون السابعة عشرة من عمره، أي سنة 749هـ، مات والده بالطاعون الذي انتشر في أرجاء العالم الاسلامي من شرقية إلى غربية، كما اجتاح معظم البلاد الاوربية. وقد سماه "الطاعون الجارف" الذي "ذهب الأعيان والصدور، وجميع المشيخة" وفي السنة التالية، هاجر معظم العلماء والادباء الذين افلتوا من نكبة ذلك الطاعون من تونس إلى فاس، مدينة العلوم والآداب والفنون في المغرب الاقصى. فلازم مجلس شيخه أبي عبدالله الآبلي، الذي بقي في تونس حتى سنة 752هـ، وعكف على القراءة عليه والاستماع إلى مكنون معارفه ثلاث سنين. وهكذا تمت نشأة ابن خلدون ببلوغه العشرين من عمره، وانتهاء ملازمته استاذه الآبلي في تونس[13].

وفي عام 752هـ بعد رحيل العلماء وسفر شيخه الآبلي إلى فاس حاول ابن خلدون الرحلة إلى المغرب لمواصلة طلب العلم لكن أخيه الاكبر محمد[14] صده عن ذلك، لذا دخل في سلك العمل في الوظائف السلطانية ليسري عن نفسه المنقبضة لسفر اساتذته خاصة اقربهم اليه أبي عبدالله الآبلي، الذي كان قد افاض عليه من واسع علمه الذي شمل المنقول والمعقول. لذلك لم يكن غريبا أن يسجل ابن خلدون خبيئة نفسه، فيقول فيمن كان يعمل معهم، "قد كنت منطويا على مفارقتهم، لما اصابني من الاستيحاش لذهاب أشياخي، وعطلتي عن طلب العلم"[15] حيث لبى دعوة لوزير ابي محمد بن تافراكين، لكتابة العلامة عن سلطانها أبي اسحاق الحفصي، وهي وظيفة بسيطة في ذلك.

---

(11) نقلا عن الساعاتي ص 34.

(12) التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته شرقا وغربا، 1999م،(تحقيق تركي فرحان المصطفى)،دار احياء التراث العرب، بيروت، لبنان، ص 386 ج 7

(13) نقلا عن الساعاتي ص 35.

(14) لابن خلدون أخوين هما محمد أكبر منه وكان موجها ومرشدا له، ويحيى أصغر منه وقد رشحه لبعض الوظائف التي اعتذر منها.

(15) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 387 ج7

ثم في سنة 755هـ (1354م)، وعمره اثنتان وعشرون سنة، دعاه السلطان ابوعنان ليكون عضـوا في مجلسه العلمي بفاس. وذلك بعد ان سمع عن شخصيته وعلمه وفضله وشرف اسرتـه. وفي ذلك يقول ابن خلدون، "وعاد السلطان ابوعنان إلى فاس، وجمع اهل العلم للتحليق بمجلسه، وجرى ذكري عنده، وهو ينتقي طلبة العلم للمذاكرة في ذلك المجلس، فأخبـره الذي لقيتهم بتونس عني، ووصفوني له، فكتب إلى الحاجب يستقدمني، فقدمت عليـه، سنة خمس وخمسين، ونظمنـي في اهل مجلسه العلمي وألزمنـي شهود الصلوات معـه، ثم استعملني فـي كتابته، والتوقيع بين يديه، على كره منـي، إذ كنت لم أعهد مثله لسلفـي[16]. وعكفت علـى النظر، والقراءة ولقاء المشيخة، مـن أهل المغرب، ومن أهل الاندلس، الوافدين في غرض السفارة، وحصلت من الافادة منهم البغية"[17].

لقـد كان ابن خلدون يتحين الفرص التي كانت تتاح له اثناء هذه المرحلة ليعاود القراءة والاطـلاع وتلقـي العلم وتدريسه، وليرضى بذلك أكبر رغبـة كانت كامنة في نفسه، وهي رغبـة عميقة امتـازت بها شخصيته الحقيقية، وأفاد منها التـراث الانساني أكثر فائدة، وسجلت اسمه فـي عالم الخلود[18]. ويقول عنهم ابن خلدون وعن غيرهم، "كلهم لقيت وذاكرت وأفدت منه، وأجازني بالاجازة العامة"[19].

وفـي سنة 760هـ (1359م) أي عندمـا كان ابن خلدون في السابعة والعشرين من عمره، استعملـه السلطان ابـو سالم إبراهيم المريني، "في كتابه سـره والترسيل عنه والانشاء لمخاطبتـه"[20]. وكانت اكثر كتاباته بالكلام الذي انفـرد به يومئذ كما سبق ان ذكرنا، وانثـال عليه الشعر في هذه الفترة. ثم ولاه السلطـان خطة المظالم، فكانت أول منصب قضائـي يحتله، فوفاها حقها بما عرف عنه من النزاهة والعدل. ولما ثار الوزير عمر بن عبـدالله علـى السلطان وقام بالامر من بعده، أقره على ما كان عليه، ووفر اقطاعه، وزاد فـي جرايته. وهنا يعتـرف ابن خلدون بأنه كان ينتظر الترقية بعـد أن شغل منصبه مدة قاربـت ثلاث سنوات، فيقول "وكنـت اسمو بطغيان الشباب إلى أرفع مما كنت فيه، وأدل فـي ذلك بسابقة مودة معه، منذ أيام السلطان أبي عنان، وصحابة استحكم عقدها بيني وبينـه، وبين الامير محمد بن أبي عبدالله صاحـب بجاية، فكان ثالث اسافينا، ومصقلة

(16) اختلف العديد من الدراسين في مقصود ابن خلدون بهذه العبارة هل لأنها أقل من مقامه أو فيها تصنع ومجاملة.

(17) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 388 ج7

(18) (مقدمة ابن خلدون طبعة نهضة مصر) تحقيق د. علي عبدالواحد وافي، ص 61

(19) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 391 ج7

(20) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص392 ج7

فكاهتنــا"[21]. فلما لم يحقــق الوزير ما يصبو اليه، وهو في الثانية والثلاثين من عمره، طلــب الرحلة إلى بلدة تونــس[22]، فأجابه الوزير إلى طلبه بعد طول تمنع، وبعد أن وسّط فــي الامر أحــد اصدقائه، وهو الوزير مسعــود بن رخو بن ماساي، الــذي شكا اليه حاله فــي قصيــدة ضمنها أبياتا تشرح دوافــع رغبته في مغادرة فاســ[23]. لكنه اشترط عليه العــدول عن تلمسان، التــي لا مناص من المرور بها في الطريق إلــى تونس[24]، فاضطر ابــن خلدون إلى التوجــه شمالا والعبور إلى الاندلس قاصــدا السلطان أبا عبدالله محمد الخامس، ثالث ملوك بني الاحمر بغرناطة، وباني مسجد الحمراء الاعظم بها. وكان ابن خلــدون قد عرفه حين وفد على السلطان أبي سالــم ابراهيم المريني في فاس. وقدم له خدمات كثيرة[25].

وقــد بلغ مــن اشتهار ابن خلدون كرجل علــم، وذيوع صيته كبحاثة لــه معرفة تامة بأمور الحيــاة، أنه لفت انظار السلاطين، وجذب اهتمام الامراء والحكام، فكانوا يرسلون اليه يستقدمونه لينظموه في عقد مجالسهم، التي كانت في الازمنة الماضية منتديات علمية، وكثيــرا ما كانوا يعهــدون اليه بمناصب رفيعــة، كان يقبلها حينا، ويرفضهــا أحيانا.[26] حيث نفسه دائما تواقة إلى الاعلى ولديه هاجس العلم والاستزادة منه.

ولقــد كان حريــا برجل كابن خلــدون جمعت شخصيتــه كل الصفات المنوه بهــا آنفا أن يكــون نسيج وحده في تفكيــره، وفي طريقته في النظر في المسائــل، وأسلوبه في البحث والتقصي[27]. أمــا مخالفته العلماء في عصره وفيمــا قبل عصره، في الاساليب الفكرية والتطبيقــات العلميــة، فقــد هدته إلى نــوع مــن التنظير أصيــل، مكنه من انشــاء علمه الاجتماعي، تحديد موضوعه وتصنيف مسائله.

أمــا هو نفسه فــكان يعلم عن يقين أنه شخصيــة فذة، وأنه يمتاز علــى غيره من العلماء

---

(21) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 396ج7

(22) هناك من يرى أن شخصية ابن خلدون العملية كانت انتهازية، لذا تعرض للسجن أكثر من مرة والمضايقة في مرات عديدة والحقيقة أننا لا نستطيع أن ندرس شخصية ابن خلدون كأحداث مجردة لان ظروف عصره وتنافس الامراء عليه وخوفهم منه أحيانا، وحسد أصحاب المناصب والعلماء له،كلها عوامل تساهم في تفسير سلوكه ولكن ابن خلدون كان صادقا وصريحا حيث ذكر في سيرته ما دعاه لبعض اعماله من خلاف مع هؤلاء السلاطين أو الامراء مثل ذكره طغيان الشباب او انتظار الترقيه، وغيرها لقد كان ابن خلدون يعي أنه ابتلي بعصر لم يعرف قدره، لذا عاش بين هم الواقع وحلم المأمول.

(23) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 397ج7

(24) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 398ج7

(25) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 398ج7

(26) نقلا عن الساعاتي ص 29

(27) نقلا عن الساعاتي ص 29.

والفقهاء خلقا وعلما، وتفكيرا وتعبيرا[28]، وهذا من اسرار عمقه وصمود أفكاره.

كما يدل على مبلغ احترام السلاطين والوزراء لابن خلدون، وحبهم اياه، وحرصهم على الاستئثار بعلمه وحكمته، انه لما مر بسبته في طريقه إلى الاندلس، وسنه لم تتجاوز الثلاثين، استقبله كبيرها الشريف ابو العباس أحمد بن الشريف الحسيني، "وكان معظما وقور المجلس، هش اللقاء، كريم الوفادة، متحليا بالعلم الادب، منتحلا الشعر، غاية في الكرم وحسن العهد، وسذاجة النفس[29]. ويصف ابن خلدون لقاءه له وتوديعه اياه فيقول: "ولما مررت به سنة اربع وستين، أنزلني ببيته ازاء المسجد الجامع، وبلوت منه ما لا يقدر مثله من الملوك، وأركبني الحراقة لليلة سفري، يباشر دحرجتها إلى الماء بيده، اغرابا في الفضل والمساهمة"[30].

كان استقبال السلطان أبي عبدالله محمد اياه في غرناطة، كما كان ترحيب وزيره لسان الدين ابن الخطيب به عظيما. ويصف ذلك ابن خلدون بقوله، "وقد اهتز السلطان لقدومي، وهيأ لي منزلا من قصوره، بفرشة وماعونه، وأركب خاصته للقائي، تحفيا وبرا، ومجاراة بالحسنى، ثم دخلت عليه فقابلني بما يناسب ذلك، وخلع علي وانصرفت وخرج الوزير ابن الخطيب فشيعني إلى مكان منزلي، ثم نظمني في علية أهل مجلسه، واختصني بالنجى في خلوته، والمواكبة في ركوبه، والمواكلة والمطايبة والفكاهة في خلوات انسه، وأقمت على ذلك عنده[31]. وفي سنة 765هـ (1364م) وكان ابن خلدون قد اتم الثلاثين من عمره، كلفه السلطان ابوعبدالله محمد السفارة عنه إلى "بترة ابن الهنشة بن اذفونش" الطاغية ملك قشتالة، لاتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك العدوة أي المغرب. ومما لا شك فيه أنه أفاد من وجوده بغرناطة في الاطلاع والبحث والدرس، وحفزه على ذلك صحبته الوزير ابن الخطيب السياسي والاديب الذائع الصيت.

وكان ملك قشتالة قد سمع من طبيبه ابراهيم بن زرزر اليهودي الكثير عن ابن خلدون وعلمه وفضله، فلما وفد عليه عاملة بكرامة لا مزيد عليها، وأظهر الاغتباط بمكانه وعرفه بأنه يعلم اولية سلفه بحاضرة ملكه اشبيلية، وطلب اليه المقام عنده، واعدا اياه برد تراث سلفه من العقار اليه، وكان بيد زعماء دولته فاعتذر له بلباقة، فقبل عذره وزوده وحمله[32]. ولما عاد إلى السلطان في غرناطة بعد نجاح سفارته، أقطعه قرية البيرة من

(28) نقلا عن الساعاتي ص 30.

(29) السذاجة عند ابن خلدون تعني البساطة للنص، انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص993ج7

(30) الحراقة سفينة صغيرة وسريعة تتخذ للسفر لمسافات قصيرة للنص ، انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص993

(31) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص400 ج7

(32) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص400 ج7

أراضــي السقى بمرج غرناطة، ولكن لم يلبث حساده مــن الوصوليين أن سعوا بينه وبين صديقه والفه الوزير لسان الدين ابن الخطيب، وأوهموه بأن ابن خلدون سيحل محله عند السلطان، مستدلين على ذلك بملابسته له، واشتمال السلطان عليه. فلما حركوا غيرته، بـدأ يتنكر، فلما شم منه ابن خلدون رائحة الانقباض، ورأى استبداده بالدولة، وتحكمه فـي سائـر أحوالها، أنـف العيش لديه وآثـر الابتعاد عنــه، وطلب الارتحــال تلبية لدعوة صديقــه السلطــان أبي عبــدالله صاحب بجاية، بعـد ان استولى عليها. وأبــت نفسه وهو يستــأذن السلطان أبي عبدالله في السفر، ان يذكر لــه شيئا من شأن ابن الخطيب إبقاء لمودته. فحزن السلطان لاصراره على الارتحال، ولم يسعه الا الاذن له، وودعه وزوده[33].

وفــي منتصــف سنة 766هـ (1365م)، نزل ابن خلدون ببجاية، ورحــب به السلطان ابو عبــدالله، احتفــل لقدومه، واركب اهل دولته للقائه وتهافــت أهل البلد عليه من كل صوب يمسحون اعطافه، ويقبلون يده في يوم كان مشهودا[34].

ويقــول ابــن خلدون عــن عمله الــذي شغل بــه بعد وصولــه ومثولــه بين يــدي السلطان، "وأصبحت من الغد، وقد امر السلطان أهل الدولة بمباكرة بابي، واستقللت بحمل ملكه، واستفرغت جهدي في سياسة امــوره وتدبير سلطانه، وقدمني للخطابة بجامع القصبة، وانــا مع ذلــك عاطف-بعد انصرافــي من تدبير الملك غـدوة- إلى تدريــس العلم اثناء النهــار بجامــع القصــة لا انفك عن ذلك، حيث كانــت محور اهتماماتــه الاصلية ومركز نشاطه الفكري الدائب[35].

ولما وقع الخلاف بين السلطان أبي عبدالله صاحب بجاية وبين عمه السلطان أبي العباس صاحــب قسنطينة، جمع ابن خلدون للسلطان أبي عبــدالله أموالا كثيرة، أنفقها كلها في محاربة خصمه. فعاد فجمع له اموالا أخرى من قبائل البربر الموالين له[36]. ولما انهزم السلطــان أبوعبدالله وقتل، كان ابن خلدون مقيما بقصبة السلطان وقصوره، فطلب منه جماعة من اهل البلد القيام بأعباء الحكم، والبيعة لبعض الصبيان من أبناء سلطان بجاية

---

(33) وكتب له الوزير من املائه مرسوما وقعه السلطان، جاء فيه عن ابن خلدون ما نصه: "أمر به، وأمضى العمل بمقتضاه وحسبه، الامير عبدالله محمد بن مولانا أمير المسلمين أبي الحجاج بن مولانا أمير المسلمين أبي الوليد ابن نصر، ايد الله امره، واعز نصره، وأعلى ذكره، للولي الجليس، الحظي المكين، المقرب الاود، الفقيه الجليل، الصدرا لاوحد، الرئيس العلم، الفاضل الكامل المرفع الاسمى، الاظهر الأرضي، الاخلص الاصفى، أبي زيد عبدالرحمن بن الشيخ الجليل، الحسيب الاصيل، الفقيه المرفع المعظم، الصدر الاوحد الاسنى، الافضل الاكمل، الموقر المبرر، أبي يحي أبي بكر، ابن الشيخ الجليل الكبير، الرفيع الماجد، القائد الحظي، المعظم الموقر، الميرور المرحوم، أبي عبدالله ابن خلدون" انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 403، 404 ، باختصار.

(34) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 406 ج7 بتصرف.

(35) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص407ج7

(36) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص407ج7

الراحل، فرفض وخرج إلى السلطان أبي العباس، وأمكنه من بلده التي آلت اليه بانتصاره. فأكرمه السلطان وأجرى أحواله كلها على معهودها. وكثرت السعاية عنده فيّ، والتحذير من مكاني. وشعرت بذلك، فطلبت الاذن في الانصراف بعهد كان منه في ذلك، فأذن لي بعد لأي، وخرجت إلى العرب، ونزلت على يعقوب بن علي . ثم بدا للسلطان في امري، فقبض على أخي، واعتقله ببونة. وكبس بيوتنا يظن بها ذخيرة، وأموالا، فأخفق ظنه[37].

وعندما سمع ابو حمو سلطان تلمسان ما حدث لابن خلدون في بجاية، كتب اليه كتابا غاية في الرقة والتبجيل، يستدعيه فيه ويعرض عليه خطة الحجابة (رئاسة الوزارة). وقد اكد السلطان في هذا الكتاب أن الدافع إلى ذلك، هو ما يعلمه من محاسن اشتملت عليها أوصاف ابن خلدون، ومعارف فاق فيها نظراءه، ورسوخ قديم في الفنون العلمية وتبحر في الآداب العربية[38]. فساعده ابن خلدون وبث الدعوة له بين قبائل رياح، واستمال القلوب اليه، اما وظيفة الحجابة المعروضة علية، فقد بعث لها اخاه يحيى، الذي كان قد اطلق سراحه من السجن في بجاية، لينوب عنه في الوظيفة لدى السلطان أبي حمو في تلمسان. ويقرر ابن خلدون انه فعل ذلك، "متفاديا عن تجشم اهوالها، بما كنت نزعت من غواية الرتب[39]. وطال على اغفال العلم، فاعرضت من الخوض في أحوال الملوك، وبعثت الهمة على المطالعة والتدريس..."[40]، كان ذلك سنة 769هـ (1368)، ولم يكن ابن خلدون قد تجاوز السادسة والثلاثين.

ويرى د. حسن الساعاتي أن سمة الطموح، التي عدت من السمات الرئيسية في شخصية ابن خلدون، ونسجت حولها تكهنات خيالية. ذلك أن رئاسة الوزارة، وهي قمة الرياسة، قد عرضت عليه عرضا كريما، لكنه اعرض عنها مؤثرا الاشتغال بالعلم، الذي كان قد اغفله فترة طويلة، لانشغاله بامور الناس. وليس معنى ذلك اننا نتجه إلى تجريد ابن خلدون من نزعة الطموح، فهي ملازمة لصفات اخرى اتسمت بها شخصيته، كرفعة القدر، وصالة المجد، وعلو الهمة، وصعوبة المقادة. وقد اعترف هو نفسه بذلك عندما وصف خيبة ظنه بالوزير عمر بن عبد الله، بقوله "وكنت أسمو، بطغيان الشباب، إلى أرفع مما كنت فيه، وادل في ذلك بسابقة مودة معه"[41]، لكن طموح بن خلدون كان طموح رجل فاضل، ظاهر الحياء، عزوف عن الضيم، مغر بالتجلة، حسن العشرة،

(37) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 407ج7

(38) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص408، 409 بتصرف.ج7

(39) يؤكد هذا النص أن ابن خلدون لا يحب المناصب والرتب رغم انها تنويه احيانا

(40) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص409ج7

(41) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص396ج7

مبذول المشاركة، عاكف على رعي خصال الاصالة، وأخيرا وليس آخرا، كان طموح رجل يعـرف نفســه حق المعرفة، ويوقن بــأن مطمحه الحقيقي هو تحصيـل العلم ونشره بين الناس به، وليس رفع المناصب التي تثير حقد الحاسدين[42].

لذا يقول في مراسلة وتناصح مع ابن الخطيب في آخرها "حتى رأى الدهر مكاني، وأمل الملوك استخلاصي، وتجاروا في اتحافي، والله المخلص من عقال الامال، والمرشد إلى نبذ هذه الحظوظ المورطة"[43].

وبعـث ابن خلدون أخـاه يحيى ليشغل بدلا منــه وظيفة الحجابة لـدى السلطان أبي حمو فـي تلمسان، كان قـد اعتزم نفض يديه من أحوال السلاطيـن والحكام، وبعث الهمة في مواصلة البحث والتدريس. لكن الفوضى كانت قد ظهرت وأخذت تنتشر في سائر أعمال المغـرب الاوسط. حيث تحمل ابن خلـدون محاولة عدم الوقوع فيها للصراع بين الحكام ومحاولة تجنبهم، ورحل إلى الاندلس ثم عاد واعتزل في قلعة ابن سلامة.

حيث خرج مسافرا من تلمسان ولحق بأحياء أولاد عريف. ثم اسكنوه بأهله وولده بقصر أبي بكر بن عريف الذي اختطه في قلعه ابن سلامه، من بلاد بنى توجين، التي صارت لهم بإقطـاع السلطان. فأقام بهـا أربع سنوات من 776هـ (1374م) إلى 780هـ (1378م)، متخليا عن الشواغل كلها، وتسنى له تأليف كتاب العبر، والانتهاء من كتابة مقدمته.[44]

وبعـد مرور أربع سنـوات أو يزيد، رغب ابن خلدون في السفر إلى تونس حيث قرار آبائه، ومساكنهـم، وآثارهـم، وقبورهم، فكتب إلـى سلطانها أبي العباس أحمـد ابن أبي سالم الحفصـي بالعـودة إلى طاعته، والاعتذار عما كان قد بدر منه من مناصرة السلطان أبي حمو سلطان تلمسان ضده، فرد عليه السلطان أبو العباس بالصفح، والاسراع في القدوم. فارتحـل اليه، ووافاه بظاهر سوسة، وأتـم وفادته، وأكرمه، وبالغ في الايناس به، وشاوره في مهمات اموره، ثم رده إلى تونس، وأوصى نائبه بها بتهيئة المنزل له، واجزال الاحسان اليـه.[45] وهناك في تونس ألقى عصا التسيار، وتم له الاستقرار، فأرسل يستقدم الاهل والولد، وجمع شملهم في مرعى نعمة السلطان ابي العباس ورعايته.

(42) نقلا عن الساعاتي ص 46، 47.

(43) تراسل ابن خلدون مع ابن الخطيب وبألفاظ مؤدبة ومن خلالها حذر ابن خلدون صاحبه ابن الخطيب من تقلب السلطان عليه وهذا ما حدث حيث قتل ابن الخطيب نتيجة بعض الأخطاء السياسية واتهامه بتهم لا تليق، وتغير السلطان عليه وهذا أحد العوامل التي غيرت نفس ابن خلدون عن السياسة وجعله يعتزلها بعد وفاة صديقه ابن الخطيب.

(44) ذكر ابن خلدون أنه كتب المقدمة في أربعة أشهر وأيام وبدأ في كتابة التاريخ ولكنه احتاج فيما بعد على تطوير الافكار والاضافة عليها لانه أثناء انقطاعه للكتابة كانت المراجع لديه قليلة ولا تتوفر الا في العواصم لذا أتم التأليف والاضافة لاحقا.

(45) انظر تاريخ ابن خلدون. التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص449 بتصرف.

وتفرغ للعلم والتدريس، وانهال عليه طلبة العلم، الذين انفضوا من حول محمد عرفة، امام الجامع، وشيخ الفتيا في تونس. فأوغر ذلك صدره، وجعله يستمع إلى نداءات بطانة السلطان للايقاع بابن خلدون، لانه صار أثيرا عنده، فأقبل عليه، واستدناه لمجالسته، والنجى في خلوته، لكن السلطان خلال ذلك كان معرضا عنهم، وكلفه بالعكوف على انجاز كتاب العبر، لانه كان يقدر المعارف ويتشوق إلى الاخبار. فأكمل منه نسخة رفعها إلى خزانة السلطان(46).

وأخـذه السلطـان معه في احدى حروبه على كره من ابن خلدون، وفي المرة الثانية خشي ابـن خلـدون أن يأمره السلطـان بملازمته مرة اخـرى بالخروج ويدخله معـه في شؤون السياسـة والحرب، ولـذا توسل إليه في تخلية سبيله لقضاء الحـج، منتهزا فرصة وجود سفينـة بالمرسى مقلعه إلى الاسكندريـة، فأذن له. ويقول ابن خلدون في هذه المناسبة: "وخرجـت إلـى المرسـى، والناس متسائلون علـى اثري من أعيان الدولـة والبلد وطلبة العلم. فودعتهم وركبت البحر منتصف شعبان من السنة (784هـ)، وقوضت عنهم بحيث كانت الخيرة من الله سبحانه، وتفرغت لتجديد ما كان عندي من آثار العلم.

وكان غرضـ ابـن خلدون من سفره من تونسـ إلى مصر في منتصـف 784هـ (أكتوبر 1382م)، فضـلا عـن التخلص مـن ارادة السلطـان ابـي العباس، الحج إلـى بيت الله الحرام، والتفرغ لتجديد ما كان عنده من آثار العلم، على حد تعبيره. أما الحج فلم يقدر له سنتئذ، على الرغم من اقامته بالاسكندرية شهرا لتهيئة اسبابه(47).

ولابد أن فكرة السفر إلى مصر، للتزود منها بالعلم، ومشاهدة عز الاسلام، كانت تراود ابـن خلـدون، ان لم تكـن تلح عليه، منـذ أن برهن فـي مقدمته على صحـة فرضه "في ان العلـوم انمـا تكثـر العمران وتعظم الحضـارة، وكتب يقول "نحن لهـذا العهد نرى أن العلـم والتعليم، انما هـو بالقاهرة من بلاد مصر، لما أن عمرانهـا مستبحر وحضارتها مستحكمـة منـذ آلاف السنين، فاستحكمت فيهـا الصنائع وتفننت، ومـن جملتها تعليم العلـم، ويعود فيؤكد ذلك في موضع آخر في المقدمة قائلا "ولا اوفر اليوم في الحضارة من مصر، فهي ام العالم، وايوان الاسلام، وينبوع العلم والصنائع"(48).

ذلـك ما كتبه عـن مصر وهو بعيد عنها فـي المغرب. فلما جاء إلى مصـر ثم انتقل إلى عاصمتهـا القاهـرة، وأخـذ يشاهد عيانا مـا كان يقصر عن تخيله بالسمـاع، كتب يقوم

---

(46) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص449ج7

(47) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 455ج7 بتصرف، يرى بعض الباحثين أن ابن خلدون تعمد أن يجلس في الاسكندرية لانه لا يريد العودة لتونس وينوي الاستقرار بمصر لانه قد ترك السياسة ومشاكلها ويريد أن يجدد حياته بعيداً عن وضع السابق وهذا ما كان له.

(48) المقدمة ص 455.

"فرأيـت حضـرة الدنيا، وبستان العالم، ومحشر الامم ومـدرج الذر من البشر، وايوان الاسـلام، وكرسي الملك، تلوح القصـور والاواوين في جوه، وتزهـو الخوانك والمدارس بآفاقـه، وتضـئ البـدور والكواكب مـن علمائه، قد مثـل بشاطئ بحر النيـل نهر الجنة، ومدفـع مياه السماء، يسقيهم النهـل العلل سبحه، ويجبي اليهم الثمرات والخيرات ثجة، ومـررت في سكك المدينـة تغص بزحام المـارة، واسواقها تزخر بالنعـم[49]. لقد كان دخولـه القاهرة دخول عالـم مغربي، انشأ بيـن العلوم علما جديدا، هدتـه اليه قريحته وسط حضارة ساذجة بالقياس إلى حضارتها، فكان يتوق إلى معرفة وقع افكاره الجريئة الفريـدة في نفوس علمائها وطلاب العلم فيها، وكان يرغب رغبة شديدة في تأكيد ذاته، في ذلك البلد العريق في الحضارة، الذي يظهر فيه معدن العالم على حقيقته[50].

ولذلـك نجـد أن ابن خلدون، ما ان دخل القاهرة، واقام بهـا أياما، حتى انثال عليه طلبة العلـم بهـا، للإفادة من علمه الـذي كانت تتحدث به الركبان. فجلسـ للتدريس بالجامع الازهـر، وكان ذلك حدثا لـم يغفله المؤرخون المغنيون بالعلـم وأهله. وكان حيئذاك في الخمسين من عمره[51].

وبعـد أن قـدم ابن خلدون نفسه إلى أهـل العلم في القاهرة، كانـت القاهرة –اذ ذاك– حاضـرة كبيرة لدولة كبيـرة، وقد بدأت مرحلة جديدة من تاريخها بولاية الظاهر برقوق (1382/784-1399/801هـ) وهو السلطان الاول من سلاطين المماليك الجراكسة[52] الـذي أبر لقاءه، ووفـر الجراية له من صدقاته، شأنه من أهل العلم. وطلب منه الشفاعة إلى السلطان ابي العباس المغربي لتخلية سبيل أهله وولده، ففعل وأبحروا له، لكنه عندما ذهب للقائهـم بالاسكندرية، كانت هناك عاصفة هوجاء أغرقت السفين بمن فيه، فكان مصابه فادحا، عظم فيه جزعه، ورجح فيه زهده، حتى أنه اعتزم اعتزال منصب قاضي قضاة المالكية، الذي كان قد عين فيه سنة 786هـ (1384هـ)، وبذل جهده في اصلاح القضـاء، الامر الذي أغضب منه الخاصة والعامة ممن ألفوا الفساد والظلم والاستبداد.

وقـد كتب في ذلك يقول: "فقمت بما دفع علي مـن ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما امنني عليه من احكام الله، لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة،

(49) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 455، 456. الحقيقة أن القاهرة لازالت حاضرة العرب، ولازال نمط التزاحم فيها يتزايد وكيف لو أبصرها ابن خلدون الان لعبر عن وضعها بأوصاف اعظم.

(50) نقلا عن الساعاتي ص 56.

(51) نقلا عن الساعاتي ص 56.

(52) ينقسم المماليك إلى دولتين من 658-784، المماليك التركية الذين من أصل تركي ثم عقبهم الشركسية،، وهما عرقيتان مختلفتان.

مسويا في ذلك بين الخصمين، آخذ بحق الضعيف من الحكمين، معرضا عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، جانحا إلى التثبت في سماع البينات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات. فقد كان البر منهم مختلطا بالفاجر، والطيب متلبسا بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم، متجاوزون عما يظهرون عليه من هناتهم، لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة، فان غالبهم مختلطون بالامراء، معلمين للقرآن، وأئمه الصلوات، يلبسون عليهم العدالة، فيظنون بهم الخير، ويقسمون لهم الحظ من الجاه في تزكيتهم عن القضاة، والتوسل لهم، فأعضل داؤهم، وفشت المفاسد بالتزوير والتدليس بين الناس منهم، ووقفت على بعضها فعاقبت فيه بموجع العقاب، ومؤلم النكال، وتأدى إلى العلم بالجرح في طائفة منهم، فمنعتهم من تحمل الشهادة"[53].

وكان قد دعي لمنصب قاضي القضاة هذا، وهو يقوم بتدريس الفقه في المدرسة القمحية[54]، التي كان قد عين للتدريس بها في اوائل السنة نفسها. ولكنه عدل عن عزمه ترك منصب القضاء مخافة ان يغضب السلطان، الذي سرعان من أعفاه منه اشفاقا عليه من مصابه الجلل. فعكف على التدريس، والاطلاع والتأليف، مدة ثلاث سنوات، أدى بعدها فريضة الحج، ثم عاد إلى ما كان عاكفا عليه، حتى سنة 791هـ (1389م) التي عين فيها مدرسة للحديث في مدرسة صلغتمش. وكان من جرائها عزله منها، فأكب على الاشتغال بالعلم انكباب المتفرغ، تأليفا وتدريسا، حتى سنة 801هـ (1399م)، التي بعث فيها السلطان برقوق اليه يستدعيه من مزارعه بالفيوم، وقلده وظيفة القضاء للمرة الثانية، تلك الوظيفة التي كان يرى أن ابن خلدون هو الاولى بها. لولا وجود الذين شغبوا من قبل في شأنه، من الامراء وكبار الحاشية، فلما ولي الوظيفة، جرى على السنن المعروف منه، من القيام مما يجب للوظيفة شرعا وعادة، الامر الذي كان يرضي السلطان،

وعندما ولي ملك مصر السلطان فرج، بعد وفاة أبيه السلطان الظاهر برقوق أبقى ابن خلدون في منصبه القضائي. ثم استصحبه السلطان فرج في سفره إلى دمشق للقضاء على اعدائه الخارجين على حكمه لصغر سنه ولكنه انتصر عليهم وقتلهم، ثم عاد إلى مصر وترك ابن خلدون يرحل إلى مدينة القدس، لزيارة بيت المقدس، والمزارات المقدسة الاخرى، وبعد عودة ابن خلدون من هذه الزيارة في رمضان سنة 802هـ (1400م) أخذ يقضي بين الناس حتى اوائل العام الذي تلاه. حيث عزل من منصب القضاء، لنجاح نائبه في السعي لهذا المنصب بالدس والرشوة. فرجع ابن خلدون

(53) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص458 ج7

(54) لهذه المدارس قصة وهي أن الناصر صلاح الدين الأيوبي حينما استرد مصر من العبيديين أعاد مذهب السنة وجعل لكل مذهب مدرسة ووقف يدر عليه وكان من نصيب المذهب المالكي أوقاف في الفيوم تعتمد على زراعة القمح ولذا سميت بهذا الإسم.

للاشتغال بما كان مشتغلا به من تدريس العلم وتأليفه[55].

ولما وصل إلى مصر حين استيلاء تيمور لنك على مدينة حلب، وعبث عساكره فيها، ونهبهم لاموال الناس ومتاعهم، ومصادرتهم لممتلكاتهم، واستباحتهم حرمهم. تجهز السلطان فرج للمدافعة عن الشام، ونادى في الجند بالرحيل اليها. وكان ابن خلدون يومئذ معزولا عن وظيفة قاضي القضاة، لكن الامير يشك دوادار السلطان استدعاه، وأراده على السفر معه في ركب السلطان، فرضي بعد تمنع، وسافر معهم في منتصف ربيع ثان سنة 803هـ (1401م)، فوصلوا إلى دمشق، وضرب السلطان بخيامه وأقبيتة فيها. بينما وصل تيمور لنك وعساكره وضربوا خيامهم خارج المدينة. وتجاول العسكران ثلاث مرات او اربعا في أكثر من شهر، وكانت الحرب بينهم سجالا حدث أن علم السلطان وكبراء امرائه بمحاولة بعض الامراء الهرب إلى مصر والثورة ضدهم فاجمع رأيهم للعودة إلى مصر، تاركين ورائهم ابن خلدون وجمع من العلماء يسوون الامور، وقد واجه ابن خلدون موقفاً دقيقاً ومشحون بالصعاب. وجاءه القضاة والفقهاء، واتفق رأيهم على طلب الامان من تيمور لنك على بيوتهم وحرمهم، واجابهم هو إلى ما طلبوه، وسأل كبيرهم، القاضي الحنبلي، برهان الدين بن مفلح عن ابن خلدون، وعما إذا كان قد سافر مع السلطان إلى مصر، أو أنه مقيم بدمشق، فأخبره بأنه مازال مقيما بها. وبات ابن خلدون ليلته على اهبة الخروج إلى تيمور لنك[56] وفي الصباح الباكر طلب إلى جماعة عند الباب أن يمكنوه من بغيته، فدلوه من السور بعد تمنع، فوجد من بطانة أمير التتار من اوصله اليه. فرحب به تيمور لنك، وادناه منه، وطلب أن يقص عليه طرفا من حياته، ويصف له بلاد المغرب، من اقصاه إلى اقصاه، فأجابه ابن خلدون إلى طلبه. ثم اخذ يتمور لنك يسأله رأيه في مسائل معينة، وابن خلدون يجيب في اعتداد العالم العليم، ويعامله بكبرياء المسلم الابي الكريم. وبعد ان أقام عنده في خيامه خمسة وثلاثين يوما، يباكره ويراوحه، صرفه اجابة إلى طلبه[57]، فعاد إلى مصر في شعبان من سنة 803هـ (1401م)[58].

وكان قد اشيع في مصر، لما طال غياب ابن خلدون في الشام، دون ورد أخبار منه، أنه هلك. فعين في منصب قاضي القضاة احد فضلا المالكية. ولكن ما أن رجع ابن خلدون

---

(55) انظر تاريخ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، مرجع سابق ص 460 ج7 بتصرف.

(56) ذكر معظم المؤرخين الذين كتبوا عن تيمور لنك حيث أثر الاسلام في قبائل منهم ودخلوا فيه أنه كان مسلما وان كان اسلامه فيه شيء من الجهل بالدين.

(57) يقال ان بن خلدون كتب كراسا لتيمور لنك حسب طلبه عن احوال المغرب ولكنه لم يصل الينا هذا الكراس.

(58) بعض الدارسين لسيرة ابن خلدون والذين يقفون منه موقفاً بين يرون أنه انتهازي وعاد إلى مغامراته السياسية وأنه عرّف تيمور لنك بأحوال المغرب طمعاً في يحصل منه على منصب، وان كان ذلك خلاف الواقع لأن ابن خلدون هدفه تهدئة تيمور لنك تفادياً لأذية البلاد والعباد.

حتى عدل عن ذلك، وولي الوظيفة بعد ايام من وصوله. فاستمر على الحال التي كان عليها من القيام بالحق، والاعراض عن الاغراض، والانصاف من المطالب.

ولـم يـرق ذلـك من لا يديـن للحـق، ولا يعطي النصفـة من نفسـه. فأقصي ابـن خلدون عـن الوظيفـة، وعيـن بـدلا منه شخصـ مـن المالكية ووصـل إلـى المنصـب بالرشوة. لكـن السلطان سرعـان ما راجع بصيرتـه، وانتقد رأيـه، وأعاد ابن خلـدون إلى الوظيفة فـي اخر سنـة 804هـ (1402م)، أي بعد خمسـة اشهر من اقصاء ابن خلـدون. فأجرى حـال القضـاء على ما كان في عهـده، واستمر في وظيفتـه سنة وشهريـن، أي حتى اوائل ربيـع الاول سنـة 806هـ (1404هـ)، ثـم نحى عنها مـدة خمسـة اشهر، ثم اعيـد اليها عاشـر شعبـان 807هـ (1405هـ)، لمـدة قصيرة لم تتجـاوز أربعـة اشهر، ثـم اقصي فـي اواخـر ذي القعدة مـن السنة نفسهـا. وظل خارج الوظيفـة مدة ثمانيـة اشهر، اعيد بعدهـا إلى منصب قاضـي القضاة للمرة السادسـة، في شعبان سنة 808هـ (1406م).

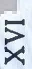
وشـاء القدر أن توافيه المنية بعد بضعه أسابيع من توليه هذا المنصب، فدفن في مقبرة الصوفيـة خارج بـاب النصر بالقاهرة، فـي السادس والعشرين من رمضـان سنة 808هـ (17 آذار (مارس) 1406م)[59].

وقـد أسهبنـا في سيرة ابن خلـدون وحياته لأنها تعتبر مدخلاً مهمـاً لمعرفة شخصيته و انجازاتـه العلمية. وقبل أن ننهي سيرة ابن خلـدون يمكن أن نستكشف جزء من شخصية ابـن خلدون وصفاتـه من خلال وصف صديقـه ابن الخطيب الذي يعرفـه عن قرب الذي كتب عنه قائلا "هو رجل فاضل، حسن الخلق، جم الفضائل، باهر الخصال، رفيع القدر، ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، خاصي الزي، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعـب المقادة، قوي الجأش، طامـح لقنن الرياسة، خاطب للحظ، متقدم في فنون عقلية ونقليـة، متعدد المزايا، سديـد البحث كثير الحفظ، صحيح التصـور، بارع الخط، مغري بالتجلـة، جود الكف، حسن العشرة، مبـذول المشاركة، عاكف على رعي خصال الاصالة، مفخـرة مـن مفاخر التخـوم المغربية" ووصف ابـن الخطيب هذا مبني علـى معرفة ابن خلدون وصداقة له استمرت نيفا وخمس عشرة سنة[60]. رحمه الله رحمة واسعة.

حرره

• د.عبد المحسن بن أحمد العصيمي

12/3/ 1433هـ 2012/10/17م



(59) نقلا عن الساعاتي، ص 61.

(60) نقلا عن الساعاتي ص 28.



المؤلفات

و

ببلوغرافيا

مؤلفات

عن ابن خلدون



مؤلفات ابن خلدون:

العديـد مـن الكتب وردت في عدة مراجع، وقد جمـع عناوينها د.عبدالرحمن بدوي في كتاب "مؤلفات ابن خلدون"

1. كتـاب "العبـر وديوان المبتـدأ والخبر في أيـام العرب والعجـم والبربر ومن عاصـرهم مـن ذوي السـلطان الأكبر" وهو كتـاب عن تاريخ العالـم منذ بدء الخليقة حتى عصر ابن خلدون، يقع في سبع أجزاء.
2. المقدمة وهي الجزء الاول من كتاب العبر، وهي أشهر مؤلفاته.
3. التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، كتبه في آخر كتاب التاريخ "المبتدأ والخبر".
4. شرح البردة شرحا بديعا[١].
5. ولخص كثيرا من كتب ابن رشد[٢].
6. ألف كتابا في الحساب[٣].
7. "لبـاب المحصـل في اصـول الدين تصـنيف العبـد الفقير إلـى الله تعالى عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي" وهو كتاب مطبوع.
8. شرح "رجز في اصول الفقه للسان الدين ابن الخطيب"[٤]
9. تقييد في المنطق، قال لسان الدين ابن الخطيب في الاحاطة "وعلق للسلطان، أيام نظره في العقليات، تقييدا مفيدا في المنطق"[٥].
10. شفاء السائل لتهذيب المسائل.
11. كتيـب صغير تحـدث فيه ابن خلدون عـن بلاد المغرب وهو عبـارة عن وصف تفصيلـي لبلاد المغرب وضعه تلبية لطلب تيمـور لنك عندما قابله في حصار دمشق، وهذا الكتيب لم يصل الينا بعد.

---

(1) أورده ابن الخطيب في كتابه "الاحاطة في أخبار غرناطة"، كتاب فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، للدكتورة زينب محمود الخضيري، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009، ص 46.

(2) أورده ابن الخطيب في كتابه "الاحاطة في أخبار غرناطة"، نفس المرجع السابق، ص46.

(3) أورده ابن الخطيب في كتابه "الاحاطة في أخبار غرناطة"، نفس المرجع السابق، ص 46.

(4) بدوي، عبدالرحمن، مؤلفات ابن خلدون، المجلس الاعلى للثقافة، 2006. القاهرة، مصر، ص11.

(5) نفس المرجع السابق ص10، وذكر د.بدوي انه لم يوضح أي سلطان قدمه له.

ببلوغرافيا- مؤلفات عن ابن خلدون

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١	ابراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون	الصديق، احمد	١٩٢٤	دمشق	
٢	إبستيمولوجيا المعقول و اللامعقول في مقدمة ابن خلدون	الجابري، محمد عابد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص٧٣-١٣٢
٣	ابن تاويت الطنجي محققا لأثار ابن خلدون.	ابن شريفة، محمد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	١٦٣-١٧٢
٤	ابن خلدون	الاسنكدري، الشيخ أحمد		المجمع العلمي العربي-دمشق	مقال
٥	ابن خلدون	المغربي، الشيخ عبدالقادر	١٩٢٨	بيروت	محاضرة
٦	ابن خلدون	قمير، الاب يوحنا	١٩٤٧	سلسلة فلاسفة الإسلام بيروت	
٧	ابن خلدون	-	١٩٣٢	مجلة الحديث- حلب	
٨	ابن خلدون	زيدان، جورجي		الهلال ٣	
٩	ابن خلدون	العظمة، عزيز	٢٠٠٠	بيروت	
١٠	ابن خلدون	زيدان، جرجي		مجلة الهلال	
١١	ابن خلدون	شرف الدين، خليل	١٩٨٣	منشورات دار ومكتبة الهلال	
١٢	ابن خلدون	شيخ الأرض، تيسير	١٩٦٦	دار الانوار بيروت	
١٣	ابن خلدون	صليبا، جميل	١٩٣٣	مطبعة ابن زيدون-دمشق	
١٤	ابن خلدون	عيد، يحي محمد أحمد	١٩٩٤	كلية اللغة العربية المنصورة –القاهرة	
١٥	ابن خلدون ، القاضي	المدني، الهادي	١٩٧١	مجلة القضاء والتشريع-تونس	٣٩-٤٥
١٦	ابن خلدون اسلاميا	خليل، عماد الدين	١٩٨٥	المكتب الاسلامي-دمشق	
١٧	ابن خلدون أشهر مؤرخ عرفه الإسلام	عكاوي، رحاب	١٩٩٨	دار الفكر العربي- بيروت	
١٨	ابن خلدون الرائد	استابيه، فابيان	٢٠٠٧	مكتبة الاسكندرية	
١٩	ابن خلدون الشاعر	وافي، علي عبدالواحد	١٩٧٦	مجلة الشعر- مصر	مقال
٢٠	ابن خلدون المغربي وهربرت اسبنسر الانجليزي		١٨٨٦	مجلة المقتطف	
٢١	ابن خلدون المفكر العربي الاصيل	جودي، عبدالامير	١٩٨٦	بغداد	
٢٢	ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع	ابن عاشور (محمد فاضل)	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون- القاهرة	ص ٧٩-٨٢
٢٣	ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع	وافي، علي عبدالواحد	١٩٦٢	منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية-القاهرة	ص٦٢-٧٨
٢٤	ابن خلدون بالمدرسة العادلية	المغربي، عبدالقادر	١٩٢٩	مجلة محمد والعرب	ص٣٨-٨٢
٢٥	ابن خلدون بمنأى عن الإثارة	المرزوقي، ابويعرب	١٩٩٧	مجلة الحياة الثقافية-عدد٨١- تونس	ص٢٢-٢٩
٢٦	ابن خلدون بن الفكر والسياسة	زيادة، معن	١٩٨١	معهد الانماء العربي- بيروت	
٢٧	ابن خلدون بين العلم و السياسة	يوسف، الشيخ سليمان داود	١٩٨٣	أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون	ص١٢٤-١٧٧
٢٨	ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة	الحاجري، محمد طه	١٩٨٠	دار النهضة العربية-بيروت	
٢٩	ابن خلدون حياته وتراثه الفكري	عنان، محمد عبدالله	١٩٣٣	دار الكتب المصرية	
٣٠	ابن خلدون حياته وتراثه الفكري	عنان، محمد عبدالله	٢٠٠٦	دار الكتب-القاهرة	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٣١	ابن خلدون رائد السياسة الحديثة، ترجمة سعيدة غنيم، سجل الثقافة الرفيعة	روزنتال، فرانتز –ترجمة سعيدة غنيم	١٩٥٨	سجل الثقافة الرفيعة-القاهرة	ص٧٠-٧٥
٣٢	ابن خلدون رائد الفكر الحديث	طالب، محمد سعيد	٢٠٠١	الهلالي –دمشق	
٣٣	ابن خلدون شاعرا	حسين، فردوس	٢٠٠٠	دار الفكر العربي- القاهرة	
٣٤	ابن خلدون في الفكر العربي الحديث	جدعان، فهمي	١٩٨٠	الحياة الثقافية –تونس	
٣٥	ابن خلدون في الكتابات المعاصرة	نجاحي، محمد العزيز	٢٠٠٦	كلية الاداب والعلوم الانسانية-صفاقس	
٣٦	ابن خلدون في الميزان	وجدي، محمد فريدي	١٩٣٢	مجلة المقتطف	مقال ص ١٢٣٤-١٢٤٢
٣٧	ابن خلدون في الميزان	وجدي، محمد فريد	١٩٣٢	دار الهلال – القاهرة	
٣٨	ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي	بن ميلاد، محجوب	١٩٨٠	مجلة الحياة الثقافية- تونس	ص١١١ -١٢٥
٣٩	ابن خلدون في دائرة المعارف	صليبا، جميل	١٩٦٠	بيروت	
٤٠	ابن خلدون في دراسات عصرية	رسلان، صلاح ، وأخرون	٢٠٠٧	مطبعة دار الكتب والوثائق العربية- القاهرة	
٤١	ابن خلدون في سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية	الطباع، عمر فاروق	١٩٩٢	مؤسسة المعارف- بيروت	
٤٢	ابن خلدون في متناول الباحثين الروس (السوفيت)	بدرخان، فصيح		ندوة "ابن خلدون ووحدة المعرفة"	
٤٣	ابن خلدون في مرايا النقد المعاصر	الحلي، علي	٢٠٠٤	دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد	
٤٤	ابن خلدون في مصر	عنان، محمد عبدالله		مجلة الرسالة	مجموعة مقالات
٤٥	ابن خلدون في منظور الحداثة	ناصيف، نصار	٢٠٠٦	مجلة المستقبل العربي-بيروت	
٤٦	ابن خلدون كتاب العبر	داغر، يوسف	١٩٩٢	مؤسسة جمال للطباعة والنشر	تحقيق
٤٧	ابن خلدون مؤرخا	عاصي، حسين	١٩٩١	دار الكتاب العلمية	
٤٨	ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع	الحلو، عبده	١٩٦٩	دار الحكمة بيروت	
٤٩	ابن خلدون مؤسسة علم الاجتماع	عياد، كامل		الحديث – حلب	مقال ص ١٥٥-١٦٠
٥٠	ابن خلدون مبدعا	الساعاتي، سامية حسن	٢٠٠٦	المجلس الاعلى للثقافة- القاهرة	
٥١	ابن خلدون مرآة الجوكوندا	قريسة، نبيل خلدون	٢٠٠٦	دارة المعرفة للنشر-تونس	
٥٢	ابن خلدون ومكانته في تاريخ الفكر	جبور ،جبرائيل		مجلة الاديب	
٥٣	ابن خلدون من منظور آخر – ترجمة محمد الهلالي وبشرى الفكيكي	الشدادي، عبدالسلام	٢٠٠٠	دار توبقال للنشر- الدار البيضاء	
٥٤	ابن خلدون من منظور جديد	الشدادي، عبدالسلام، ترجمة محمد الهلالي وبشري الفكيكي	٢٠٠٠	دار توبقال للنشر، الدار البيضاء	
٥٥	ابن خلدون منشئ علم الاجتماع	وافي، علي عبدالواحد	١٩٥٦	دار نهضة مصر –القاهرة	
٥٦	ابن خلدون ناقد التاريخ والأدب	موافي، عثمان	١٩٧٥	مؤسسة الثقافة الجامعية- الاسنكدرية	
٥٧	ابن خلدون و أرسطو.	بدوي (عبد الرحمان)	١٩٦٢	أعمال ندوة ابن خلدون- القاهرة	ص١٥٢- ١٦٢
٥٨	ابن خلدون و التجاوز الممكن	أو مليل (علي)	١٩٧٩	اعمال ندوة ابن خلدون	ص١٤-١٧

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٥٩	ابن خلدون و العرب	الدوري، عبدالعزيز	١٩٦٢	منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية	ص٥٠١-٥١٥
٦٠	ابن خلدون و العرب، مفهوم الأمة العربية، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج و المفاهيم و الأزمة المعرفية	الدوري، عبدالعزيز	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت	ص١٢٥-٢٢٢
٦١	ابن خلدون و العلوم العقلية، أعمال ندوة ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر	السويسي، محمد	١٩٨٢	ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر-تونس	ص١٥٥-١٧٨
٦٢	ابن خلدون و المجتمع العربي	الوردي، علي	١٩٦٢	منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية-القاهرة	ص٥١٧-٥٣٢
٦٣	ابن خلدون و انسداد العرفان العربي في العهد الوسيط، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج و المفاهيم و الأزمة المعرفية	حميش، بنسالم	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص١٩٠-٢٠٤
٦٤	ابن خلدون و تاريخ العلوم	الأهواني (أحمد فؤاد)	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون	ص١٦٥-١٧٢
٦٥	ابن خلدون و تاريخ فني التوشيح و الزجل	الأهواني (عبد العزيز)	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون- القاهرة	ص٤٧٣-٤٨٧
٦٦	ابن خلدون و تجربة التاريخ المسدود	حميش، بنسالم	١٩٧٩	منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية -الرباط	٣٨٧-٣٩٩
٦٧	ابن خلدون و عصره.	بركات (أنيسة)	١٩٨٣	في أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون- الجزائر	ص٢٧-٣٨
٦٨	ابن خلدون و علاقاته بالدولة المرينية	حاجيات، عبدالحميد	١٩٨٣	أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون	ص١٠٥-١١٦
٦٩	ابن خلدون و ما أداه لدراسة التاريخ	وهبي، محمد	١٩٤٨	مجلة الاديب	ص٣٤
٧٠	ابن خلدون و ماكيافلي	العروي، عبدالله	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص١٨٣-٢٠٣
٧١	ابن خلدون وأرسطو	بدوي، عبدالرحمن	١٩٦٢	مهرجان ابن خلدون	
٧٢	ابـن خـلـدون والـتـشـكـيـلـة الاجـتـمـاعـيـة الاقتصادية المغربية في عهد ما قبل الاستعمار	المنوني، خالد	١٩٨١	مجلة الفكر-تونس	ص٢٤-٣١ ١٠١-١١٥
٧٣	ابن خلدون والعدل	عبدالسلام، احمد	١٩٨٩	الدار التونسية للنشر	
٧٤	ابن خلدون والعدل	عبدالسلام، احمد	١٩٨٩	الدار التونسية للنشر- تونس	
٧٥	ابن خلدون والعرب			مجلة الحديث	
٧٦	ابن خلدون والعرب- مفهوم الامة العربية في الفكر الاجتماعي الخلدوني- المنهج والمفاهيم والازمة المعرفية	الدوري، عبدالعزيز	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت	
٧٧	ابن خلدون والعلوم العقلية	السويسي، محمد	١٩٨٠	مجلة الحياة الثقافية، عدد٩	ص٦٨-٨٨
٧٨	ابن خلدون والفكر الجغرافي السياسي المعاصر	حداد، معين		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
٧٩	ابن خلدون والمرأة في الحكاية التأويل	كيليطو، عبدالفتاح	١٩٨٨	دار توبقال -الدار البيضاء	
٨٠	ابن خلدون والنقد الحديث	عنان، محمد عبدالله		مجلة المقتطف	مقال
٨١	ابن خلدون وبدايات التحقيق المادي للتاريخ	العاني، نمير	١٩٨٤	دار الهمداني للطباعة-عدن	
٨٢	ابن خلدون وتاريخ فني التوشع والزجل	الاهواني، عبدالعزيز	١٩٢	مهرجان ابن خلدون	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٨٣	ابن خلدون وتاريخيته	العظمة، عزيز ترجمة عبدالكريم ناصيف	١٩٨٧	دار الطليعة –بيروت	
٨٤	ابن خلدون وتفوق الفكر العربي اليوناني باكتشافه حقائق الفلسفة	العاملي، مصباح	١٩٨٨	الدار الجماهيرية للنشر- طرابلس	
٨٥	ابن خلدون ورسالته للقضاة، مزيل الملام عن حكام الانام لولي الدين عبدالرحمان بن محمد بن خلدون	عبدالمنعم أحمد، فؤاد	١٩٩٧	دار الوطن –الرياض	
٨٦	ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث–دراسة تحليلية	البعلي، فؤاد	١٩٩٧	دار المدى للثقافة والنشر- دمشق	
٨٧	ابن خلدون وعلوم الحديث	وافي، علي عبدالواحد	١٩٦٢	مجلة منبر السلام	مقال
٨٨	ابن خلدون وعلوم اللسان	المهيري، عبدالقادر	١٩٨٥	حوليات الجامعة التونسية-عدد٢٤	ص٧-٢٣
٨٩	ابن خلدون وعلوم المجتمع	عبدالمولى، محمود	١٩٧٧	الدار العربية للكتاب- طرابلس	
٩٠	ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية	فارس، بشر		مجلة المقتطف	
٩١	ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية	بوتول، جاستون	١٩٦٤	المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة	
٩٢	ابن خلدون وما أداه إلى دراسة التاريخ	وهبي، محمد	١٩٤٨	مجلة الاديب	
٩٣	ابن خلدون ومكيافيلي	العروي، عبدالله	١٩٩٠	دار الساقي	
٩٤	ابن خلدون وميكافيلي	عنان، محمد عبدالله		مجلة الرسالة	مقال
٩٥	ابن خلدون. فصل في دائرة المعارف الإسلامية	بل (ألفرد)	١٩٦٩	دارة المعارف الاسلامية-القاهرة	
٩٦	ابن خلدون. فصل في دائرة المعارف التونسية	الطالبي، محمد	١٩٩٤	بيت الحكمة	
٩٧	ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون	الكرمي، ابوصهيب	١٩٩٨	بيت الافكار الدولية-عمان	
٩٨	ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل	الطنجي، محمد بن تاويت	١٩٥٨	استنبول	تحقيق
٩٩	ابن خلدون، كيف قرأه المؤرخون العرب	قاسم، قاسم عبده	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق القومية- القاهرة	
١٠٠	ابن خلدون،	كرد، محمد علي	١٩٤٦-١٩٤٧	مجلة المجمع العربي	٣٩٦-٤٠٤
١٠١	ابن خلدون، حياته وأعماله	المغربي، عبدالغني	١٩٩٣	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر	
١٠٢	اتهام ابن خلدون بالتحامل على العرب	وافي، علي عبدالواحد	١٩٧٣	مجلة الاصالة الجزائرية	مقال
١٠٣	اثر ابن خلدون في بعث الفكر الفلسفي الحديث في مصر	عبدالغني، مصطفى لبيب	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق القومية	
١٠٤	أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون	السعيدي ، حمد خلف علي	٢٠٠٦	دار الهدى- بيروت	
١٠٥	أثر المقدمة في مؤلفات القرن التاسع الهجري من خلال مقارنة بين مقدمة ابن خلدون و مقدمتي ابن الأزرق	ميلاد، خالد	١٩٨٩	حوليات الجامعة التونسية- عدد٣٠	ص٢٢١-٢٤٨
١٠٦	أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة	علال، خالد كبير	٢٠٠٥	دار الامام مالك للكتاب – الجزائر	
١٠٧	آراء ابن خلدون الاقتصادية	المحمصاني، صبحي		مجلة المشرق	مقال- بالفرنسية
١٠٨	آراء ابن خلدون الاقتصادية	محمصاني، صبحي	١٩٣٢	بيروت	بالفرنسية

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٠٩	إسهام الفكر الخلدوني في إدراك التاريخ و علم الاجتماع من خلال المقدمة و تاريخ ابن خلدون	قدورة، زاهية	١٩٨٦	أعمال الملتقى الدولي الثاني عن ابن خلدون-الجزائر	ص٢١-٣٤
١١٠	اصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية ارسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون	المرزوقي، ابويعرب	١٩٩٤	مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت	
١١١	إصلاحات النهضة وعلاقتها بالنظريات الخلدونية	المرزوقي، ابويعرب	١٩٨٣	شؤون عربية- عدد٢٤-تونس	ص١١٥-١٣٢
١١٢	أضواء على محددات العقل العمراني الخلدوني	الذوادي، د.محمود	٢٠٠٣	مركز النشر الجامعي تونس	
١١٣	أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج و المفاهيم و الأزمة المعرفية	الذوادي، محمود	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص٩٩-١٢٢
١١٤	أعمال مهرجان ابن خلدون	جلد يشتمل جميع البحوث بالمهرجان		مهرجان ابن خلدون	
١١٥	الاتجاهات التجديدية في الدرس النحوي عند عبدالقاهر الجرجاني وابن خلدون	خثران، عبدالله بن حامد	١٩٨٧	هجر – القاهرة	
١١٦	الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون	سليمان، فتحية	١٩٦٢	مهرجان ابن خلدون-القاهرة	
١١٧	الاثر الخلدوني ... هل كان محدودا	عبداللطيف، كمال		مجلة العربي	
١١٨	الاجتماع الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر	المرزوقي، ابويعرب	١٩٨٣	الدار العربية للكتاب- تونس	
١١٩	الاستشراف، اهدافه ووسائله، دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون	زيادي، فتح الله	١٩٩٨	طرابلس –ليبيا	
١٢٠	الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون	مسدي، عبدالسلام	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر-تونس	ص١٠٧-١٥٣
١٢١	الأسس الاسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته	الشكعة، مصطفى	١٩٩٢	الدار المصرية اللبنانية، بيروت	
١٢٢	الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون،	جغلول، عبدالقادر ترجمة فيصل عباس، مراجعة خليل احمد خليل	١٩٨٧	دار الحداثة للطباعة والنشر- بيروت	
١٢٣	الأصول الاجتماعية للتربية عند ابن خلدون	علي، سعيد إسماعيل		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
١٢٤	الاقتصاد في مقدمة ابن خلدون بين الواقع والنظرية	مكي، سالم	٢٠٠٦	تونس المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية	
١٢٥	الانكسار المراوغ للعقلانية- من ابن رشد إلى ابن خلدون	مبروك، علي	٢٠٠٣	مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان	
١٢٦	مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون	البياتي، جعفر	١٩٩٩	دار المعارف للطباعة والنشر- سوسة -تونس	
١٢٧	التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيغل	هنداوي، حسين	١٩٩٦	دار الساقي – بيروت	
١٢٨	التحقيقات المفضوحة في خلع الأبواب المفتوحة-قراءة في النص الخلدوني المحقق	شيخه، جمعة	٢٠٠٧	المطبعة المغاربية للطباعة والنشر والإشهار	
١٢٩	التراث العربي وأثره في علم الاجتماع	أ.د.علي عبدالواحد وافي		جمعية الادباء بالقاهرة	فصل من كتاب
١٣٠	التراكم السلبي والنافع عند قراء ابن خلدون	حميش، بنسالم	٢٠٠١	افريقيا الشرق-الدار البيضاء	
١٣١	التربية عند ابن خلدون	المحاسب، جمال	١٩٤٩	مجلة المشرق-بيروت	ص٣٦٥-٣٩٨

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٣٢	التربية عند ابن خلدون	المحاسبي، جمال	١٩٤٩	مجلة المشرق-بيروت	مقال
١٣٣	التفكير الاجتماعي الخلدوني وأثره في علم الاجتماع الحديث	خضير، ادريس	٢٠٠٣	موفم للنشر- الجزائر	
١٣٤	التفكير الاقتصادي عند ابن خلدون	العنسي، علي نور الدين	١٩٣٢	طرابلس	بالايطالية
١٣٥	التفكير العلمي عند ابن خلدون	الصغير، ابن عمار	١٩٨١	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع	
١٣٦	التفكير العلمي عند ابن خلدون	الصغير، ابن عمار	١٩٦٥	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر	
١٣٧	التكوين الفلسفي لابن خلدون و حدود وضعيته التاريخية	هيرنانديز، كروز	١٩٧٩	منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية- الرباط	
١٣٨	التوازن بين الفكر الديني و الفكر العلمي عند ابن خلدون	مزيان، عبدالمجيد	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر-تونس	ص٢٢٣-٢٤٠
١٣٩	الحرب وابن خلدون	صالح، مدني	١٩٩٥	بغداد	
١٤٠	الخالدون العرب (فصل ابن خلدون)	طوقان، قدري			
١٤١	الخطاب التاريخي -دراسة لمنهجية ابن خلدون	أومليل، علي	١٩٨٥	دار التنوير للطباعة والنشر- بيروت	
١٤٢	الخلدونية -العلوم الاجتماعية واساس السلطة السياسية	حقيقي، نور الدين، ترجمة الياس خليل	١٩٨٣	منشورات عويدات، بيروت- باريس	
١٤٣	الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ	حميش، بنسالم	٢٠٠٧	مطبوعات المجلس الاعلى للثقافة-القاهرة	طبعة اخرى لدار الطليعة بيروت ١٩٩٨
١٤٤	الدراسات الاجتماعية التربوية عند ابن خلدون	عرقسوسي، محمد خير	١٩٦٩	مطبعة المعلم- دمشق	
١٤٥	الدلالات الحضارين في لغة المقدمة عن ابن خلدون	اسماعيل، حسن	٢٠٠٧	دار الفارابي – بيروت	
١٤٦	الدولة الاموية وموقف ابن خلدون	المهيدب، فورية مصعب	٢٠٠٢	دار المعالم الثقافية – الاحساء	
١٤٧	الديناميةِ المحركة للتاريخ عند ابن خلدون، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج و المفاهيم و الأزمة المعرفية	الجبابي، محمد عبدالعزيز	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص٨٥-٩٧
١٤٨	الرد على ابن خلدون فيما نسبه للهلاليين	الفنيمي، عبدالفتاح مقلد	١٩٩٤	مكتبة مدبولي القاهرة	
١٤٩	السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون	رسلان، صلاح الدين بسيوني	١٩٩٩	دار قباء – القاهرة	
١٥٠	السياسة والدين عند ابن خلدون	لابيكا، جورج تعريب موسى وهبة وشوقي الدويهي	١٩٩٠	دار الفارابي بيروت	
١٥١	الشعر البدوي منذ ألف سنة تحقيق وتصحيح قصائد بني هلال المدونة في تاريخ ابن خلدون	الحاي، سعد بن عبدالله	٢٠٠٣	الرياض	
١٥٢	الشعر في نظر ابن خلدون	الشاوش، الحبيب	١٩٨٦	مجلة الفكر عدد مايو- تونس	ص٢٧-٣٥
١٥٣	العرب في مقدمة ابن خلدون	الحصري، ساطع		مجلة الامالي	
١٥٤	العرب و الحضارة عند ابن خلدون	حمانة، البخاري	١٩٨٣	أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون-الجزائر	ص٧١-٨٢
١٥٥	العرب وابن خلدون	كرو، أبوالقاسم محمد	١٩٥٦	الدار العربية للكتاب-تونس	
١٥٦	العشرة المقدمون في تاريخ الفكر العربي، ابن خلدون فيلسوف المؤرخين، ورائد علم الاجتماع	المقدسي، انيس		مجلة الامالي- عدد٦	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٥٧	العصبية القبلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية على ضوء الفكر الخلدوني	دراجي، بوزياني	٢٠٠٣	دار الكتاب العربي-الجزائر	
١٥٨	العلامة ابن خلدون	لاكوست، ايف، ترجمة ميشال سليمان	١٩٨٢	دار ابن خلدون	
١٥٩	العمران في مقدمة ابن خلدون	رعد، سيد محمد	١٩٨٥	دار طلاس- دمشق	
١٦٠	العوامل الذاتية لميلاد الفكر الريادي الخلدوني في ضوء الإبداع الحدي	الذوادي، محمود	١٩٩٨	الحياة الثقافية-تونس –عدد مارس	ص١٦-٢٦
١٦١	الغائب في تأويلات "العمران البشري" الخلدوني	التيومي، الهادي	٢٠٠٧	دار محمد علي صفاقس	
١٦٢	الفقه- الشعر- الزيتونة-ابن خلدون	حسين، محمد الخضر	١٩٧١	تونس	
١٦٣	الفكر الاجتماعي الخلدوني – المنهج والمفاهيم والازمة المعرفية	مجموعة مؤلفين	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	
١٦٤	الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون	مغربي، عبدالغني	١٩٨٧	الدار التونسية للنشر	
١٦٥	الفكر الاخلاقي عند ابن خلدون	شريط، عبدالله	١٩٨٤	تونس	
١٦٦	الفكر الاقتصادي لابن خلدون	دويدار، محمد		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
١٦٧	الفكر الخلدوني من خلال المقدمة	النبهان، محمد فاروق	١٩٩٨	مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع	
١٦٨	الفكر السوسيولوجي عند ابن خلدون	مغاربي، عبدالغني	١٩٧١	الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، الجزائر	
١٦٩	الفكر الفلسفي عند ابن خلدون	المكي، عبدالرزاق	١٩٧٠	القاهرة	
١٧٠	الفكر الكلامي عند ابن خلدون	أبوزيد، منى	١٩٩٧	المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع	
١٧١	الفكر الواقعي عند ابن خلدون	نصار، ناصيف	١٩٨٥	بيروت	
١٧٢	الفكر الواقعي عند ابن خلدون- تفسيرتحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه	نصار، ناصيف	١٩٩٤	دار الطليعة- بيروت	
١٧٣	الفكرة الاسلامية وراء نظرية ابن خلدون السياسية	جلال، أمين	١٩٣٣	مجلة معهد العلوم الشرقية	مقال
١٧٤	الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون	البستاني، فؤاد		مجلة المكشوف	مقال
١٧٥	الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون	حسين، طه	١٩١٧	جامعة السربون	رسالة
١٧٦	الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون واوجيست كونت	وافي، علي عبدالواحد	١٩٦٣	وزارة الثقافة- مصر	مقال
١٧٧	الفلسفة العلمية عند ابن خلدون وابن الازرق في التيار الاجتماعي التاريخي	زيعور (اشرف) علي	١٩٩٢	مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر	
١٧٨	الفلسفة أم التاريخ الحي ؟ بعيدا عن تقديس العبقرية، ابن خلدون في قراءة جديدة	حميش، بنسالم	١٩٩٢	مجلة الناقد عدد٥١	
١٧٩	الفلسفة والتصوف عند ابن خلدون	المرزوقي، ابويعرب	١٩٨٩	المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عدد٨	ص٤٣-٥٦
١٨٠	القرابة عند ابن خلدون وروبرتسون سميث	حامد، السيد أحمد	١٩٨٤	المركز العربي- الاسكندرية	
١٨١	المدن في مقدمة ابن خلدون، الحياة الثقافية	ذويب، عبدالحميد	١٩٧٩	الحياة الثقافية-تونس عدد٣	ص٢٤-٢٩
١٨٢	المرشد المبدي لفساد طعن بن خلدون في احاديث المهدي	الصديق، احمد	١٩٢٤	دمشق	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
١٨٣	المرفولوجيا الاجتماعية و أصولها المنهجية عند ابن خلدون	بدوي (سيد محمد).	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون بالقاهرة	ص١٧٧-٢٠٢
١٨٤	المرفولوجية الاجتماعية و أسسها المنهجية عند ابن خلدون في أعمال	بدوي (محمد)	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	
١٨٥	المعرفة عند ابن خلدون	العثمان سهيل	١٩٧٠	المعرفة- دمشق	٨٣-٩٦
١٨٦	المفارقات المعرفية و القيمية في فكر ابن خلدون الفلسفي	المرزوقي، ابويعرب	٢٠٠٦	الدار العربية للكتاب- تونس	
١٨٧	المقدمة والتعريف	شبوح، ابراهيم، وعباس، احسان	٢٠٠٦	الدار العربية للكتاب، ودار القيروان للنشر- تونس	تحقيق ومراجعة
١٨٨	الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون	زكريا، ميشال	١٩٨٦	المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع	
١٨٩	الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون	عيد، محمد	١٩٧٩	عالم الكتب القاهرة	
١٩٠	المناهج وطرق التعليم عند القابسي وابن خلدون	النعيمي، عبدالله الامين	١٩٩٢	مركز دراسة جهاد الليبيين للدراسات التاريخية – طرابلس	
١٩١	المنظومة الاصطلاحية الخلدونية (مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون) في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية	وناس، المنصف	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	ص٧٤-٨٤
١٩٢	المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون	عيسى، ابراهيم عبدالله	٢٠٠٦	اتحاد الادباء والكتاب اليمنيين	
١٩٣	النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون	المحمصاني، صبحي		مجلة الاديب	
١٩٤	النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون	مزيان، عبدالمجيد	١٩٨١	الشركة الوطنية للنشر والتوزيع- الجزائر	
١٩٥	النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون واسسها من الفكر الاسلامي والواقع المجتمعي	مزيان، عبدالمجيد	١٩٨١	الجزائر	
١٩٦	النظريات السياسية لابن خلدون	ربيع، محمد محمود	١٩٨١	دار الهناء للطبع- القاهرة	
١٩٧	النظريات التربولوجية وعبقرية ابن خلدون	الخوري، فؤاد اسحاق	١٩٩٢	دار الساقي- بيروت	
١٩٨	النظرية الارتقائية ، دورها في التفكير العربي الاسلامي و أثرها في مقدمة ابن خلدون	الطالبي، محمد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص٣٦٥-٣٨٦
١٩٩	النظرية العمرانية في العبر الخلدونية	والي، طارق	١٩٩٥	بين القرآن – المنامة	
٢٠٠	اليمن في تاريخ ابن خلدون، المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر لعبدالرحمن بن خلدون	الفرح، محمد حسين	٢٠٠١	الهيئة العامة للكتاب- صنعاء	
٢٠١	بذور الدولة المدنية عند عبدالرحمن بن خلدون	عليوة، السيد		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
٢٠٢	بضاعة ابن خلدون من الشعر العربي ومناقشة ما ذهب اليه الدكتور طه حسين في هذا الصدد	وافي، علي عبدالواحد	١٩٧٦	مجلة الشعر- مصر	مقال
٢٠٣	بن خلدون	السكندري، أحمد	١٩٢٩	مجلة المجمع العلمي العربي- دمشق	ص ٤٢١-٤٣٢ و ٤٦١-٤٧١
٢٠٤	بين الشيخ حسين المرصفي و ابن خلدون	زيادة، خالد	١٩٧٢	مجلة الادب –بيروت	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٠٥	تاريخ العلامة ابن خلدون	داغر، يوسف اسعد وآخرون	١٩٧٩	دار الكتاب اللبناني	
٢٠٦	تاريخ المعارف و الصنائع في مقدمة ابن خلدون	الثماني، نبيل	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص٢١٩-٢٢٦
٢٠٧	تاريخ فلاسفة الاسلام (فصل ابن خلدون)	جمعة، محمد			
٢٠٨	تأملات في قراءات ماركسية لابن خلدون	مغيث، أنور		ندوة "ابن خلدون ووحدة المعرفة"	
٢٠٩	تصنيع العلوم بين الفارابي و ابن خلدون	أبو زيان (محمد علي)	١٩٧٨	مجلة عالم الفكر	ص٩٧-١٢٢
٢١٠	تصور ابن خلدون للشعر العربي ونقد هذا التصور ومحاولة لوضع تصور اصح	وافي، علي عبدالواحد	١٩٧٦	مجلة الشعر- مصر	مقال
٢١١	تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون	نشار، مصطفى حسين	١٩٩٩	دار قباء - القاهرة	
٢١٢	تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون في ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة	غزت، عبدالعزيز	١٩٦٢	مهرجان اعمال ابن خلدون -القاهرة	
٢١٣	تقييم ابن خلدون ومعاودة تقييمه	مولينز، ماريا خيسوس، ترجمة اسحاق عبيد		مكتبة الاسكندرية	
٢١٤	جغرافية العمران عند ابن خلدون	الشامي، عبدالعال	١٩٨٨	وحدة الترجمة جامعة الكويت	
٢١٥	حفريات في الخطاب الخلدوني	الوريمي بوعجيلة، ناجية	٢٠٠٨	دار الجنوب - تونس دار بترا - سوريا	
٢١٦	حوار حول الفكر الخلدوني	عروي، عبدالله وأخرون	١٩٨٦	نشر جريدة الاتحاد الاشتراكي الدار البيضاء	
٢١٧	حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون، مدخل عام، في الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج و المفاهيم و الأزمة المعرفية	الزعبي، محمد أحمد	٢٠٠٤	مركز دراسات الوحدة العربية	
٢١٨	حول عبقريات ابن خلدون	وافي، علي عبدالواحد		صحيفة العلم الثقافي المغربية	مقال
٢١٩	حياة ابن خلدون	الخضر، محمد		تونس	
٢٢٠	حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية	التونسي، محمد الخضر حسين	١٣٤٣هـ	جمعية تعاون جاليات افريقيا الشمالية بالقاهرة	محاضرة
٢٢١	خلدونيات، السياسة العمرانية، قوانين خلدونية، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون	قربان، ملحم	١٩٨٤-١٩٨٥	المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع - بيروت	
٢٢٢	خلدونيات، نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون، دراسات منهجية ناقدة منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي	قربان، ملحم	١٩٨٥	المؤسسة الجامعية للدراسات- بيروت	
٢٢٣	دراسات عن مقدمة ابن خلدون	الحصري، ساطع	١٩٥٣	مطبعة المعارف	ص ٦٥٥
٢٢٤	دراسات عن مقدمة ابن خلدون	خشبة، دريني	١٩٤٤	الرسالة	تعليق
٢٢٥	دراسات عن مقدمة ابن خلدون	الحصري، ساطع	١٩٦١	القاهرة	
٢٢٦	دراسات عن مقدمة ابن خلدون للسيد ساطع الحصري	صليبا، جميل	١٩٤٤	مجلة المجمع العلمي العربي- دمشق	مقال نقدي للكتاب
٢٢٧	دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مجلة المجمع العربي	فروخ، عمر	١٩٥٤	مجلة المجمع العربي- دمشق	ص٢٠٣-٢١٤
٢٢٨	دراسة ابن خلدون في ضوء الاشتراكية	ماجد، عبدالرزاق مسلم	١٩٧٦	منشورات وزارة الاعلام- دمشق	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٢٩	دراستان في الفكر الاقتصادي عند عبدالرحمان بن خلدون في المقدمة	بن حسين، محمد لخضر	بدون	الاوراس- الجزائر	
٢٣٠	درس جديد لابن خلدون	زريق، قسطنطين		مجلة الكلية –الجامعة الامريكية بيروت	مقال
٢٣١	دفاع عن ابن خلدون	الحصري، ساطع	١٩٦٢	اعمال مؤتمر ابن خلدون- القاهرة	ص٤٩١-٥٠٠
٢٣٢	دقائق وحقائق في مقدمة ابن خلدون	الملاح، محمد	١٩٥٥	بغداد	
٢٣٣	دقة ابن خلدون في شئون العلم والقضاء ومرونته في شئون السياسة	وافي، علي عبدالواحد	١٩٧٤	مجلة الاصالة الجزائرية	مقال
٢٣٤	آراء ابن خلدون و تأثيرها في العالم الإسلامي من القرن التاسع عشر إلى اليوم	عبدالسلام، أحمد	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر-تونس-طرابلس	ص٣٠٧-٣٢١
٢٣٥	رائد الاقتصاد ابن خلدون	نشأت، محمد علي	١٩٤٤	القاهرة	
٢٣٦	رائد الاقتصاد ابن خلدون	نشأت، محمد علي	١٩٤٤	مطبعة دار الكتب المصرية	
٢٣٧	رائد الاقتصاد الحر، ابن خلدون	رسلان، صلاح	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق القومية –القاهرة	
٢٣٨	رأي ابن خلدون في وسطه الاجتماعي	ابن عاشور (الفاضل).	١٩٣٢	مجلة العالم العربي	ص ٢-٤
٢٣٩	سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون	سعفان، حسن شحاتة	١٩٦٢	اعمال مهرجان ابن خلدون	
٢٤٠	شخصية ابن خلدون في كتاب الاستاذ محمد عبدالله عدنان	السحرتي ، مصطفى عبداللطيف		مجلة الرسالة	مقال ص ١٥٤٠-١٥٤٢
٢٤١	شرح صفحة من مقدمة ابن خلدون في العلوم العددية	السويسي، محمد	١٩٧٣	حوليات الجامعة التونسية عدد ١٠	ص٨٧-٩٤
٢٤٢	طرائف ابن خلدون وتيمورلنك	وافي، علي عبدالواحد	١٩٦٤	مجلة رسالة الاسلام	مقال
٢٤٣	طه حسين وابن خلدون	جغام، حسن أحمد	٢٠٠٣	دار المعارف-سوسة	
٢٤٤	ظاهرة علم الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون	شتا، علي	٢٠٠١	المكتبة المصرية-الاسكندرية	
٢٤٥	ظاهرية علم الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون	شتا، السيد علي	٢٠٠١	المكتبة المصرية- الاسكندرية	
٢٤٦	عبد الرحمان ابن خلدون	مهتدي، شكري	١٩٢٧	مجلة المقتطف –القاهرة	ص٧٣-١٦٧-٢٧٠-٧٧
٢٤٧	عبدالرحمان ابن خلدون	الجويدي، درويش	٢٠٠٠	المكتبة العصرية-بيروت	
٢٤٨	عبدالرحمان ابن خلدون	النيفر، محمد الشاذلي وأخرون		جمعية الاتحاد الصفاقسي الزيتوني – تونس	
٢٤٩	عبدالرحمن ابن خلدون	عقراوي ، متي		مجلة الحرية	
٢٥٠	عبدالرحمن ابن خلدون	مهتدي، شكري		مجلة المقتطف	بحث
٢٥١	عبدالرحمن ابن خلدون	الزمرلي، حسن	١٣٧٥هـ	مطبعة الشمال- تونس	
٢٥٢	عبدالرحمن ابن خلدون أول فيلسوف عربي يحاول تفسير التاريخ ماديا،	صدقي ، نجاتي		مجلة الطليعة	مقال ص ٢٨٨ وما يليها
٢٥٣	عبدالرحمن بن خلدون	عوض، لويس	١٩٦١	دار التحرير القاهرة	
٢٥٤	عبدالرحمن بن خلدون	عقراوي، متي		مجلة الحرية	مقال

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٥٥	عبدالرحمن بن خلدون (سنة ١٣٣٢-١٤٠٦هـ)، بحث نقدي في حياته وأسلوبه وآرائه	مهتدي، شكري	١٩٢٧	مجلة المقتطف	مقال
٢٥٦	عبدالرحمن بن خلدون رائدا متميزا للفكر الاقتصادي	موسى، احمد جمال الدين	٢٠٠٨	مجلة العربي -الكويت	
٢٥٧	عبدالرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا	الطنحي، محمد بن تاويت		الهيئة العامة لقصور الثقافة	
٢٥٨	عبدالرحمن بن خلدون، حياته وآثاره ومظاهر عبقريته	وافي، علي عبدالواحد	١٩٦٢	دار مصر للطباعة	
٢٥٩	عبقريات ابن خلدون	وافي، علي عبدالواحد	١٩٧٣	دار عالم الكتب - القاهرة	
٢٦٠	عبقرية ابن خلدون	خالد، احمد	١٩٦٣	مجلة الفكر عدد ابريل	ص٢٤-٣٦
٢٦١	عبقرية ابن خلدون	الدواشري، فرحات	١٩٦١	مجلة الفكر عدد مارس	ص٥-١٣
٢٦٢	عبقرية ابن خلدون	اللبان، ابراهيم	١٩٦٢	مجلة سجل الثقافة الرفيعة-القاهرة	
٢٦٣	علم الاجتماع الخلدوني -قواعد المنهج	الساعاتي، د. حسن	١٩٧٥	القاهرة	
٢٦٤	علم الاجتماع الخلدوني-قواعد المنهج	الزمرلي، حسن	١٩٧٢	دار النهضة العربية للطباعة والنشر-بيروت	
٢٦٥	علم المعاشرة والسوسيولوجي: بين ابن خلدون واوجيست كونت	الساعاتي، سامية	١٩٨١	المجلة الاجتماعية القومية -القاهرة	
٢٦٦	علم الهندسة المعمارية وتكنولوجيا صناعة مواد البناء عند ابن خلدون	عامر، احمد		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
٢٦٧	علوم اللسان عند ابن خلدون	المسدي، عبدالسلام	١٩٨٦	مجلة المورد-بغداد	
٢٦٨	عن الاستدلال في النص الخلدوني	عبدالرحمن، طه	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون-تونس -طرابلس	ص٥٧-٦٨
٢٦٩	عن تاريخ الفكر الفلسفي العربي: نظرية المعرفة عند ابن خلدون	مسلم، عبدالرزاق	١٩٦٨	مجلة كلية الاداب جامعة البصرة	ص١٦٣-١٩٦
٢٧٠	فاتح العقول ابن خلدون: من المائة التاسعة إلى المائة الخامسة بعد الالف للهجرة وما بذل الناس لفهمه وقراءته	الكعبي، المنجي	٢٠٠٦	نشر الكعبي المنجي	
٢٧١	فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون	ربيع، حامد عبدالله	١٩٦٢	مهرجان ابن خلدون-القاهرة	
٢٧٢	فكر ابن خلدون العصبية والدولة	الجابري، د. محمد عابد	١٩٨٢	بيروت	
٢٧٣	فلسفة ابن خلدون	فروخ، عمر	١٩٤٢	بيروت	
٢٧٤	فلسفة ابن خلدون الاجتماعية	حسين، طه	١٩٥٣م	دار المعارف-مصر	رسالة دكتوراه-السربون
٢٧٥	فلسفة الفن والجمال عند ابن خلدون	أحمد، عزت السيد	١٩٩٣	دار طلاس للدراسات و الترجمة والنشر	
٢٧٦	في عملية الفكر الخلدوني	عامل، مهدي	٢٠٠٦	دار الفارابي	
٢٧٧	في منهج السياسة و الحضارة عند ابن خلدون	عدواني، محمد الطاهر	١٩٨٣	مجلة التاريخ	ص٩٥-١٠٤
٢٧٨	قراءات من الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون	المسدي، عبدالسلام	١٩٩٣	دار سعاد الصباح	
٢٧٩	قراءة جديدة لابن خلدون،				

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٢٨٠	قيم الحداثة في الفكر العربي الاسلامي من ظهور الاسلام إلى عهد ابن خلدون	الميساوي، عبدالجليل	١٩٩٦	نقوش عربية، تونس	
٢٨١	كيف يفسر ابن خلدون ظاهرة ازدهار العلوم الدينية و ركودها بالمغرب و الأندلس	التركي، عبدالمجيد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون	ص٢٥٧-٢٧٥
٢٨٢	لكل دارس " ابن خلدونه"	المدني،عز الدين	١٩٧٣	مجلة الفكر عدد ديسمبر	ص٤٦-٥٣
٢٨٣	لو عاش ابن خلدون في هذا العصر	العبادي ، عبدالحميد	١٩٣٩	مجلة الهلال	مقال ص ١٣٢-١٣٣
٢٨٤	مؤلفات ابن خلدون	بدوي، عبدالرحمن	٢٠٠٦	مطبوعات المجلس الاعلي للثقافة	
٢٨٥	ما تبقى من الخلدونية ، مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون	الجابري (محمد عابد)	١٩٨٢	الدار العربية للكتاب	ص٢٧٥-٣٠٦
٢٨٦	ما لم يرد في كتابات ابن خلدون	القبلي، محمد	١٩٧٩	أعمال ندوة ابن خلدون-نشر كلية الاداب والعلوم-الرباط	ص٣٦٢-٣٧٤
٢٨٧	محمد والمرأة ابن خلدون في المدرسة العادلة	المغربي، عبدالقادر	١٩٢٨	مطابع قوزما	
٢٨٨	مختارات من روائع ابن خلدون	البستاني، فؤاد أفرام	١٩٢٨	بيروت	
٢٨٩	مرجعية فكر ابن خلدون	اسماعيل، محمود	٢٠٠٦	مجلة ادب ونقد – القاهرة	
٢٩٠	مصادر ابن خلدون في المعرفة و التنظير	أو مليل (علي)	١٩٨٢	المجلة العربية الثقافية تونس	ص١٧-٣٣
٢٩١	مصادر ابن خلدون في المعرفة و التنظير	أو مليل (علي)	١٩٨٢	أعمال ندوة ابن خلدون	ص٦٧-٩٤
٢٩٢	مصادر ابن خلدون في كتاب العبر	سيد، أيمن فؤاد	٢٠٠٧	ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة- المجلس الاعلى للثقافة- القاهرة	
٢٩٣	مصطلحا "اللغة" و"اللسان" عند ابن خلدون	المهيري، عبدالقادر	١٩٨٦	حوليات الجامعة التونسية- عدد٢٥	ص٢٧-٣٥
٢٩٤	مصطلحات ابن خلدون	جبري، شفيق	١٩٥١	مجلة المجمع العلمي العربي – دمشق	مقال
٢٩٥	مصطلحات ابن خلدون و مكانته في تاريخ الفكر	جبري، شفيق	١٩٥١	مجلة الاديب عدد٨	ص٣٧٠-٣٧٦
٢٩٦	مع ابن خلدون	الحوفي، أحمد محمد	١٩٥٥	مكتبة نهضة مصر	
٢٩٧	مفهوم الادب في الخطاب الخلدوني	عبدالخالق، غسان اسماعيل	١٩٩٣	رابطة الكتاب الأردنيين	دراسة
٢٩٩	مفهوم التاريخ عند ابن خلدون	العالم، محمود أمين		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	
٣٠٠	مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني، المستقبل العربي	الذوادي، محمود	٢٠٠٢	المستقبل العربي-بيروت عدد ٢٧٧	ص٧٠-٧٨
٣٠١	مقالة ابن خلدون في دائرة المعارف	البستاني (بطرس)	١٨٧٦	بيروت	ص٤٦٠-٤٦٨
٣٠٢	مقتطفات من مقدمة ابن خلدون	عيساوي، شارل	١٩٥٠	فلسطين	الانجليزية
٣٠٣	مقدمة ابن خلدون	وافي، علي عبدالواحد	١٩٦٣	وزارة الثقافة مصر	سلسلة تراث الانسانية
٣٠٤	مقدمة ابن خلدون	الاسكندراني، د.محمد	٢٠٠٤	دار الكتاب العربي بيروت	
٣٠٥	مقدمة ابن خلدون	فارس، بشر	١٩٣٩	مجلة الرسالة	
٣٠٦	مقدمة ابن خلدون مدخل ابنستمولوجي	العالم، محمود أمين	١٩٧٨	معهد الانماء العربي-بيروت	
٣٠٧	مقدمة ابن خلدون وطبعاتها المختلفة	ابورية		مجلة الرسالة	

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٣٠٨	مقدمة ابن خلدون، دراسة اصولية تاريخية	منصور، احمد صبحي	١٩٩٨	مركز ابن خلدون للدراسات الانمائية- القاهرة	
٣٠٩	مقدمة ابن خلدون، دراسة مختارات	قمير، يوحنا	١٩٤٧	سلسلة فلاسفة العرب- بيروت	ص ١-٤٧
٣١٠	مقدمة ابن خلدون، مدخل إبستمولوجي	أمين العالم (محمود)	١٩٧٨	الفكر العربي بيروت	ص٣٢-٥٠
٣١١	مقدمة لدراسة ابن خلدون	فاخوري، عمر		مجلة الحديث حلب	مقال
٣١٢	مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي	ميلاد، محجوب بن	١٩٨٠	وزارة الاعلام والشئون الثقافية- تونس	
٣١٣	مكانة الافكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي	دليلة، عارف	١٩٨٧	دار الحوار للنشر والتوزيع -سوريا	
٣١٤	ملاحظات حول ترجمة مقدمة ابن خلدون إلى اللغات الأجنبية	قنواتي، جورج شحاتة	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون- القاهرة	ص٣٤٥-٥٥٧
٣١٥	ملاحظات حول علم الكلام في مقدمة ابن خلدون	عرفة منسية، مقداد	١٩٩٧	دراسات عربية-بيروت	
٣١٦	من سيرة ابن خلدون، الفكر أمام السلطان	العجيلي، عبدالسلام	١٩٨٣	مجلة التاريخ في اعمال الملتقى الدولي لابن خلدون	ص١٩-٢٦
٣١٧	من مقدمة ابن خلدون	نادر، ألبيرنصري	٢٠٠٤	دار المشرق بيروت	
٣١٨	منتخبات من ابن خلدون	صليبا، جميل عياد، كامل	١٩٤٣	دمشق	
٣١٩	منزلة العقل عند ابن خلدون، الحياة الثقافية	المراق، عبدالكريم	١٩٧٥	الحياة الثقافية-تونس	ص١٩-٢٣
٣٢٠	منطق ابن خلدون في ضوء حضارته الشخصية	الوردي، د.علي	١٩٧٧	تونس	
٣٢١	منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته	الوردي، علي	١٩٩٤	دار كوفان لندن	
٣٢٢	منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون الساسية، أعمال ندوة ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر	زيادة، معن	١٩٨٢	ندوة ابن خلدون والفكر المعاصر- تونس-طرابلس	ص٣٢٣-٤٤١
٣٢٣	منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية	زيادة، معن	١٩٨٠	المجلة الثقافية – تونس	
٣٢٤	منهجية ابن خلدون التاريخية	الطالبي، محمد	١٩٨٢	ندوة ابن خلدون و الفكر العربي المعاصر-تونس	ص٢٥-٦٦
٣٢٥	منهجية ابن خلدون التاريخية	الطالبي، محمد	١٩٨١	دار الحداثة-بيروت	
٣٢٦	منهجية ابن خلدون التاريخية و أثرها في العبر	الطالبي، محمد	١٩٨٠	مجلة الحياة الثقافية	ص٦-٢٦
٣٢٧	منهجية ابن خلدون في تحليل الشعر البدوي الهلالي	أيوب (عبد الرحمان)	١٩٨٤	مجلس الفكر- تونس	ص٩٠-٩٧
٣٢٨	منهجية ابن خلدون و اجتماعه النظري	المرزوقي، أبويعرب	١٩٨٢	المجلة التاريخية المغربية عدد٢٧-٢٨-تونس	ص٢٤٩-٢٧٦
٣٢٩	موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف على محمد الجرجاني	العجم، رفيق	٢٠٠٤	مكتبة لبنان- بيروت	
٣٣٠	موقف ابن خلدون من الدين و من القضايا الدينية	فروخ، عمر	١٩٦٢	أعمال مؤتمر ابن خلدون القاهرة	ص٣٥٩-٤١٤

م	عنوان الكتاب	المؤلف	تاريخ الطبع	الناشر	ملاحظات
٣٣١	موقف ابن خلدون من الفلسفة	نجيب محمود،زكي	١٩٦٢	منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية-القاهرة	ص١٤٤-١٥١
٣٣٢	موقف ابن خلدون من الفلسفة	عفيفي، أبو العلا	١٩٦٢	مهرجان اعمال ابن خلدون -القاهرة	١٣٥-١٤٣
٣٣٣	موقف ابن خلدون من الفلسفة	محمود، زكي نجيب	١٩٦٢	مهرجان اعمال ابن خلدون -القاهرة	١٤٤-١٥١
٣٣٤	موقف ابن خلدون من الفلسفة و التصوف	عفيفي، أبو العلاء	١٩٦٢	أعمال مهرجان ابن خلدون -القاهرة	ص١٣٥-١٤٣
٣٣٥	نشأة العلوم الاجتماعية عن الوعي بالتاريخ والتراث في تجربة ابن خلدون	اليوسفي، مولدي	٢٠٠٣	مجلة الحياة الثقافية- تونس	ص٤١-٤٨
٣٣٦	نشاط ابن خلدون في مصر المملوكية	فيشل، والتر جوزاف	١٩٦٠	كتاب دراسات اسلامية	ص١٧٧-٢١٢
٣٣٧	نظرة ابن خلدون للمدينة و مشكلة التمدين	جعيط، هشام	١٩٨٢	الدار العربية للكتاب	ص٤٨٩-٥٠٠
٣٣٨	نظرة ثانية إلى ابن خلدون (١)	قبيسي، حسن	١٩٨٨	معهد الانماء العربي-بيروت	
٣٣٩	نظرة في ابن خلدون وهيجل	خوري، رئيف		مجلة الطريق	مقال ص٥
٣٤٠	نظريات ابن خلدون	باتسيفا، سفيتلانا، ترجمة رضوان ابراهيم	١٩٧٤	دار المغرب العربي- تونس	
٣٤١	نظرية ابن خلدون في التاريخ والاجتماع	عياد، كامل	١٩٣٠	دمشق	بالالمانية
٣٤٢	نظرية ابن خلدون في الدول العربية- قراءة في الخطاب السياسي الخلدوني	الجابري، محمد عابد	١٩٨٣	مجلة الفكر العربي المعاصر- بيروت	مقال
٣٤٣	نظرية المعرفة عند ابن خلدون	اسماعيل، صادق جعفر	١٩٧٧	الكويت الآداب والتربية	ص٩٣-١٠٣
٣٤٤	نماذج من المؤلفين العرب بالمقدمة	المنوبي، محمد	١٩٧٩	منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط	
٣٤٥	نهاية اسطورة- نظريان ابن خلدون مقتبسة من رسائل اخوان الصفا	اسماعيل، محمود	٢٠٠٠	دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع	
٣٤٦	هل اسس ابن خلدون علم الاجتماع؟	جلال، محمد عبدالوهاب	٢٠٠٧	دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة	
٣٤٧	هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب	اسماعيل، محمود	٢٠٠٠	دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة	
٣٤٨	هل خلف ابن خلدون علما جديدا ؟	غازي، محمد فريد	١٩٦١	مجلة الفكرعدد٦	
٣٤٩	هل كان ابن خلدون لصا؟	خداري، نجيب	١٩٩٦	جريدة العلم المغربية	
٣٥٠	واقعية ابن خلدون	اللطيفي، مصطفى		ندوة ابن خلدون ووحدة المعرفة	

Writings about Ibn Khaldun in foreign languages

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
1	An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis	Issawi, Charles	1987	Darwin Pr	
2	Aspect sociologique des opinions d'Ibn Kaldun sur 'les sciences de la langue arabe'	J. Bielawski	1967	Napoli	
3	Beitrag zur kenntniss de Sifismus nach Ibn Khaldun	Frank, Hermann	1884	Inaugural Dissertation . Leipzing	
4	Das Ibn Khaldoun Denkmal in Tunis: Zwischen nationaler Identität und kollektiven Gedenken (German Edition)	Achour, Aida Ben	2012	Diplomica Verlag GmbH	
5	Die Geschichte und Gesellsehaftslehre Ibn Halduns	Kamil,Ayad	1930	Stuttgart	
6	I1 pensiero economico di Ibn Khaldun	Anesi, Ali Nureddin	1932	Rivista delle Colonie Italine Roma	pp.112-127
7	Ibn Haldun	Adivar, Abdulhak	1943	Islam Ansiklopedisi-Istanbul	Pp 738-743
8	Ibn Haldun	Findikoghlu & Ziaeddin	1940	Turk Islam Istanbul	
9	ibn khaldoun ; l'honneur et la disgrace	Jean-Moshen Fahmy		INTERLIGNE	
10	Ibn Khaldoun et les lectures	Ahmed Abdelsalem	1983	Presses universitaires de France	
11	Ibn Khaldoun et l'histoire, Maison Tunisienne de	Talbi, M.	1973	Tunis	
12	Ibn Khaldoun,	Y. Lacoste	1966	F. Maspero, Paris	
13	Ibn Khaldoun, un Montesuieu arabe	Anwati, G.C.	1959	La Revue Due Caire	Nos 233 pp 175-191, 226 pp. 303-319

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
14	Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire, passe du tiers monde	Lacoste ,Yves	1985		
15	Ibn Khaldun and Islamic Ideology	Lawrence, Bruce B, ed	1984	Leiden, The Netherlands: E. J. Brill	
16	Ibn Khaldun and Tamerlane: Their Historic Meeting in Damascus,	Fischel, Walter	1952.	Berkeley: University of California Press	
17	Ibn Khaldun and Timur	Fischel, Walter Joseph	1949	Congres International des Orientalistes, Paris	pp. 87-286
18	Ibn Khaldun His Life and Work	Enan, M. A.	1993	Kazi Publications	
19	Ibn Khaldun in Egypt: His Public Functions and His Historical Research (1382–1406); A Study in Islamic Historiography	Fischel, Walter J	1967	Berkeley: University of California Press	
20	Ibn Khaldūn in Modern Scholarship: A Study in Orientalism	al-Azmeh, Aziz	1981	London	
21	Ibn Khaldūn : History as science and the patrimonial empire	Róbert Simon	2002	Budapest: Akadémiai Kiadó.	
22	Ibn Khaldun : Life and Times	Allen Fromherz.	2010	Edinburgh University Press	
23	'Ibn Khaldun', in S.H. Nasr and O. Leaman (eds) History of Islamic Philosophy	Lakhsassi, A.	1996	London: Routledge	
24	Ibn Khaldun, The Muqaddimah, An Introduction to History	Tr. Franz Rosenthal	1967	Princeton University Press, Princeton	
25	Ibn Khaldun, The Muquaddimah	Translated by Rosenthal, Franz	1958	Pantheon Books	
26	Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation	by Aziz Al-Azmeh	2003	Central European University Press	
27	Ibn Khaldun: The Birth of History & the Past of the Third World	Lacoste, Yves	1997	Verso	
28	Ibn Khaldun's Muqaddimah	Allahabad, Ahmad Husain and Abdu-Rahman, Shams Al-Ulema	1924-1932	Lahore	

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
29	Ibn Khaldun's Philosophy of History	Prakash, Buddha	1955	Islamic Culture-Hydarabad	10419- , 90-184, 36225-
30	Ibn Khaldun's Philospohy of History	M. Mahdi	1971	University of Chicago Press, Chicago	
31	Ibn Khaldun's Prolegomena to History	Abbas, Ammar	1941	pre-sented as a thesis at the University of Cambridge	
32	Ibn Khaldun's Science of Human Culture	Simon, H.	1978	Sh. Muhammad Ashraf –Lahore-Pakistan	
33	IBN-KHALDOUN; SA PHILOSOPHIE SOCIALE	Bouthoul, Gaston.	1930	Librairie Orientaliste Paul Geuthner	
34	Irrational Solidarity Groups: socio-psychological study in Connection with Ibn Khaldun	Ritter, Hellmut	1948	Oriens (Leiden)	pp.1-44
35	L'historiographie Mérinide: Ibn Khaldūn et ses contemporains.	Shatzmiller, Maya	1982	Leiden, The Netherlands: E. J. Brill	
36	la pensée politique d'Ibn Khaldoun	Nuino, Mourad	2011	Editions universitaires europeennes	
37	La pensee sociologique d'ibn khaldoun	Megherbi, Abdelghani	1977	Sned – France	
38	La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun	Husseill Taha	1918	Paris	
39	Le voyage d'Occident et d'Orient	Cheddadi, A.	1980	Sindbad – Paris	
40	Les Prolegomenes D'ibn Khaldoun, Volume 1 (French Edition)	Slane ,William MacGuckin	1901		
41	L'histoire et Son Discours: Essai Sur La Methodologie D'ibn Khaldoun	Oumlil, Ali	1982	Societe Marocaine Des Editeurs Reunis	

s	Title	Author	Publishing Year	Publisher	Remarks
42	Monteil, V.	(Traduction) Ibn Khaldoun: Discours Sur l'Historie Universelle	1967-1968	Sindbad – Paris	
43	New Explorations into the Making of Ibn Khaldun's Umran Mind	Dhaudi, M.	1997	A.S. Noordeen Kuala Lumpur	
44	Politique et religion chez Ibn Khaldoun	Labica, G	Non	Alger	
45	Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldûnism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters." In Ibn Khaldun and Islamic Ideology.	Fleischer, Cornell Edited by Bruce B. Lawrence	1984	Leiden, The Netherlands: E. J. Brill	
46	Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought	Baali, Fuad	1988	State University of New York Press	
47	The Islamic background of Ibn Khaldun's philosophy"	Gibb H. A. R	1933	Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London	
48	The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory	Gibb, Hamilton	1933-1935	Bulletin of the School of Oriental Studies - London	23-31
49	The political theory of Ibn Khaldun	Mahmoud Rabi'	1967	Leiden: E.J. Brill	
50	The relativity of Ibn Khaldun's Historical Thought	Toynbee, Arnold Joseph	1934-54	London	v.iii, 311-28, 473-76
51	The science of human social organization : Conflicting views on Ibn Khaldun's	Fuad Baali	2005	Lewiston/NY: Edwin Mellen P	
52	Un pre'curseur de la sociologie au XIVe siecle: Ibn Khaldoun	Astre, G.A.	1947	L'Islam et l'Occident- Paris	pp.50-131

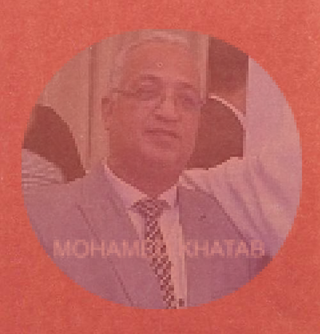
• هـذه هـي المراجع التـي تم الحصول عليهـا، وهنـاك مراجع أخـرى قيد الجمع والحصـر، نأمل أن نحصل عليها وإضافتها في الطبعات القادمة بإذن الله.

تم

بحمد

الله







من مؤلفات مختصر الكتاب
العولمة
في عالم متغير
الآثار الاجتماعية للإنترنت
الدكتور
عبدالمحسن بن أحمد العصيمي
الجداول التفصيلية
100 كبسولة نجاح
تأملات
حكم
تعريفات
د. عبدالمحسن بن أحمد العصيمي